Е. В. Аничковъ.

ЯЗЫЧЕСТВО

и

ДРЕВНЯЯ РУСЬ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича. Вас. остр., 5 лин., 28.

1914.

Оглавленіе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

ТЕКСТЫ.

ВВЕДЕНІЕ.

Исторія литературы въ самыхъ важныхъ проблемахъ, подлежащихъ ея разрѣшенію, все болѣе сближается съ исторіей религій. Это новый фактъ методологіи исторіи литературы.

Какъ только подъ вліяніемъ нѣмецкаго романтизма возникъ интересъ къ этому своеобразному роду поэзіи—народной словесности, немедленно развернулась передъ научнымъ сознаніемъ XIX в. совсѣмъ поглотившая народную словесность обширнѣйшая область изслѣдованій—фольклоръ. Признаніе того, что основы цивилизаціи коренятся вовсе не въ одной только раціоналистически развивающейся литературѣ культурныхъ слоевъ населенія, а что живетъ, движется, сохраняетъ древнѣйшіе устои быта и первобытные образцы искусства какая-то завѣтная, притаившаяся въ селахъ и весяхъ всѣхъ медвѣжьихъ угловъ Европы народная традиція, изустная, имѣющая особое не всегда легко опредѣлимое отношеніе къ книжной, составляетъ одно изъ наиболѣе цѣнныхъ пріобрѣтеній научнаго движенія XIX в. Фольклоръ, какъ новая область знанія, потребовалъ новыхъ пріемовъ изслѣдованія. Въ фактахъ его нуждаются и историки права, и экономисты, и антропологи, и на всѣ ихъ разнообразные запросы старались отвѣтить фольклористы, собирая свой дробный и часто трудно-уловимый матеріалъ преданій и обычаевъ. Но фольклоръ выросъ изъ народной словесности, и отсюда именно словесники болѣе всего потрудились въ этой

области. Фольклоръ былъ признанъ частью филологіи. Его методы вставки разрабатывались примѣнительно къ методамъ филологовъ. Въ восточной Европѣ, преимущественно у славянъ, фольклоръ былъ введенъ въ преподаваніе словесности.

И вотъ весьма скоро обнаружилось, что какъ та область фольклора, которая интересуетъ экономистовъ и историковъ права, такъ еще въ большей степени народная поэзія, не могутъ быть подвергнуты систематическому и научному изученію иначе, какъ при свѣтѣ этой недавно возникшей особой исторической дисциплины—исторіи религій. Это первый этапъ методологическаго процесса, который мнѣ хочется установить.

Сначала думалось, что для объясненія всѣхъ фактовъ какъ фольклора, такъ и вообще религіознаго сознанія древнихъ европейскихъ народовъ достаточно изобрѣтенной когда-то филологами въ цѣляхъ пониманія античной поэзіи—миѳологіи. Религія европейскихъ народовъ до принятія христіанства—миѳологія, т.-е. поэтическое воззрѣніе на природу—говорили миѳологи. А отсюда, поскольку фольклоръ содержитъ въ себѣ данныя древней вѣры,—эти данныя объясняла миѳологія. Принципъ поэтическаго воззрѣнія на природу, какъ основы язычества индо-европейскихъ народовъ, еще очень недавно по новому развитъ Рихардомъ Мейеромъ въ его „Altgermanische Religionsgeschichte" (Lpz. 1910). Въ популярной „Исторіи Религій" Шантепи де ля Соссе, переведенной на многіе европейскіе языки, (см. русск. пер. Спб. 1890) вѣра античныхъ народовъ и древнихъ германцевъ тоже разсматривается какъ миѳологія, понимаемая въ смыслѣ поэтическаго воззрѣнія на природу. Миѳологамъ вторятъ и богословы, давнымъ давно привыкшіе смотрѣть на язычество, какъ на отклоненіе отъ исконной истинной вѣры въ сторону соблазна красотою природы, т.-е. выражаясь въ терминахъ стараго богословія, преклоненія передъ тварью выше Творца. Однако именно факты фольклора расшатали миѳологію, и меньше чѣмъ кому либо удалось спасти ее Рихарду Мейеру. Шаткость построеній миѳологовъ слишкомъ очевидна. На ея мѣсто все болѣе ярко выступаетъ такая пестрая система вѣрованій, обрядовъ, культовъ и преданій, объединить которую можно только этимъ вполнѣ объективнымъ, не предрѣшающимъ вы-

водовъ терминомъ религіозныя древности. Народная словесность зиждется на религіозныхъ древностяхъ. Какихъ?—это предстоитъ еще изслѣдовать. Часто самое понятіе язычества приходится примѣнять къ нимъ съ величайшей осторожностью. Языческія ли религіозныя древности собрали намъ фольклористы, а научившись у нихъ, вычитываютъ и филологи изъ древнихъ памятниковъ, содержащихъ въ себѣ схожее съ записаннымъ изъ устъ народа? или тутъ уже сказалось вліяніе христіанства?—вопросовъ этихъ не разрѣшить этимъ одно время бывшимъ въ большемъ ходу терминомъ христіанская миѳологія. Религіозныя древности надо изучать, какъ таковыя, т.-е. при свѣтѣ методовъ и научныхъ пріобрѣтеній исторіи религій.

Получается такое странное положеніе вещей, когда историкъ литературы, поскольку онъ занятъ народной словесностью и близкими ей отраслями древней поэзіи, принужденъ работать надъ тѣми же задачами, преслѣдовать тѣ же самыя цѣли, примѣнять тѣ же методы, что и представитель богословія, ставшій историкомъ религій. И отдаваться такого рода работѣ законное право филологовъ. Не только не слѣдуетъ считать ее отступленіемъ отъ ихъ спеціальности, но безъ подобныхъ работъ едвали можетъ найти себѣ правильное русло вообще исторія поэзіи, какъ таковая, даже и помимо ея связи съ фольклоромъ.

Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ не расшатывается все болѣе тотъ взглядъ на поэзію, согласно которому происходя изъ игры ребенка или первобытнаго человѣка,—она лишь удовольствіе, особая радость цивилизаціи, составляющая какъ бы прекрасный надстрой надъ всѣмъ, что—работа, трудъ, полезное примѣненіе силъ, достиженіе или созданіе новыхъ благъ и цѣнностей? Мы отрѣшились, теоретизируя на протяженіи всего XIX в. по вопросамъ искусства, отъ завѣщеннаго намъ раціоналистами XVIII в. принципа подчиненія поэзіи утилитарнымъ цѣлямъ. Поэзія и все вообще искусство высвободились отъ всякихъ путъ и преградъ, налагаемыхъ на нихъ общественностью, моралью, требованіями какой бы то ни было полезности; поэзія отвергла всѣ обязательства, какія когда-то, нехотя или по охотѣ, она брала на себя. Но вышла изъ этой борьбы современная поэзія серіозной и напряженной,

отвергнувшей, какъ величайшее оскорбленіе себѣ, принципъ развлеченія или вообще удовольствія. Нѣтъ радостная и красочная, заносимая въ отдѣлъ удовольствій и развлеченій, потому что люди смѣшиваютъ праздничность съ праздностью, поэзія признала себя труднѣйшей изъ всѣхъ работъ, серіознѣйшей изъ всѣхъ дѣятельностей, и что всего важнѣе, по слову великаго учителя жизни Льва Толстого „важной и нужной для жизни". Другой учитель жизни нашего времени, Ницше, призналъ, что ритмъ, сущность поэзіи, дѣлаетъ человѣка почти всемогущимъ, тогда какъ безъ ритма онъ былъ лишь ничтожнымъ бѣлокурымъ животнымъ.

Историкамъ литературы открылась необходимость, превозмогая всѣ трудности, какія доставляетъ имъ твердо усвоенная ими филологическая метода, еще болѣе упорно вдумываться въ развертывающіеся передъ ними, вьющіеся пестрой лентой, художественные образы. Нѣтъ, они не игра воображенія, не прикрасы и украшенія жизни. Нѣтъ, не только, какъ нѣкая придача, таится въ нихъ глубина и вѣчная мудрость. Безъ углубленной мудрости не должно быть и не можетъ быть вообще поэзіи. А на высшихъ ея стадіяхъ эти глубина и мудрость оказались именно религіозными, въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что и первобытное искусство, то, черезъ которое современная книжная поэзія роднится съ фолькломомъ,—въ основѣ своей уже несомнѣнно религіозно. Какъ медіевисту мнѣ представляется особенно показательнымъ то направленіе, какое приняло за послѣднее время изученіе средневѣковой поэзіи. Мы всегда знали о связи итальянскаго dolce stil nuovo, не говоря уже о твореніи Данте, съ запросами религіи и философіи наканунѣ эпохи возрожденія. Но думали ли мы еще недавно, что трубадуры, создатели поэзіи, названной ими „веселой наукой", поэзіи „любви, радости и молодости", могутъ быть поняты лишь въ связи со схоластикой, т. е. въ сущности съ богословской мудростью, процвѣтавшей на горѣ св. Женевьевы и въ другихъ разсадникахъ церковнаго просвѣщенія? А между тѣмъ на установленіе этой связи направлены въ настоящее время усилія историковъ литераторовъ. Если еще недавно твердое знаніе сравнительной грамматики романскихъ и германскихъ языковъ казалось обезпечивающимъ успѣшность въ занятіяхъ средне-

вѣковой поэзіей, то теперь этого уже мало; требуются совершенно другія знанія, и мы видимъ медіевистовъ вчитывающимися въ сочиненія по исторіи христіанскихъ догматовъ, въ латинскіе богословскіе трактаты отъ Альберта Великаго, Абеляра и Бернарда Клервосскаго до Ѳомы Аквинскаго и Дунса Скотта.

* * *

Высказанныя тутъ мысли уже руководили мною, пока я работалъ надъ весенними пѣснями европейскихъ народовъ. Дальнѣйшія мои занятія, какъ по современной литературѣ, такъ и по исторіи эстетическихъ ученій укрѣпили ихъ. Мнѣ становилось все яснѣе, что исторія литературы, какъ ее понимаютъ ранніе и поздніе продолжатели свободомыслія XIX в.—ведетъ лишь къ внѣшнему, прагматическому изложенію литературныхъ событій, лишенному той внутренней и самой существенной связи, какая только и можетъ доставить звѣнья для эволюціонныхъ построеній.

Искусство долго разсматривалось, какъ выраженіе жизни. Только такъ. Оттого научная исторія литературы задалась выясненіемъ тѣхъ пріемовъ и принциповъ, посредствомъ которыхъ достигаетъ искусство выразительности. За первоначальной филологической работой, устанавливающей своими особыми, свойственными ей пріемами правильное чтеніе текстовъ, хронологическую точность, мѣсто возникновенія того или иного памятника, создавшую его культурную среду, если это возможно, то опредѣляющую и личность автора, начинается уже не только филологическая, а въ болѣе тѣсномъ смыслѣ историко-литературная работа. Лучше чѣмъ кто-либо ея путь намѣтилъ Ал-ндръ Н. Веселовскій въ своей „Исторической поэтикѣ“. Эта неоконченная работа, хотя она и вѣдается лишь съ болѣе древними періодами, въ сущности содержитъ въ себѣ всѣ необходимыя историку-литературы указанія, хотя бы предметомъ его ближайшихъ интересовъ была современность и даже литература текущихъ дней. Поэтическій родъ, сюжетъ, стиль, то пониманіе смысла искусства, въ которомъ воспитался поэтъ,—вотъ точная и, пожалуй, даже исчерпывающая схема, правильно поставленной историко-литературной работы. Таковы слагаемыя, изъ которыхъ полу-

чается поэтическое произведеніе, и разсмотрѣніе этихъ слагаемыхъ въ исторической связи, т.-е. въ опредѣленной преемности—вотъ, что преслѣдуется до сихъ поръ, какъ главная и окончательная задача, вотъ—послѣднее слово методики исторіи литературы. Отдѣляетъ такое пониманіе задачъ исторіи литературы отъ прежняго, бывшаго въ ходу въ серединѣ XIX в., лишь осторожность, съ какой судятъ на основаніи поэзіи о самой жизни.

Да, поэзія есть выраженіе жизни, но это не значитъ, чтобы, ознакомившись съ какимъ либо памятникомъ художественнаго творчества, легко и быстро можно было заключить, къ быту, къ руководившимъ идеямъ, нравамъ, принципамъ морали и т. п. той эпохи, къ какой относятся памятники. Историки литературы отмежевали свою область. Наши памятники требуютъ самостоятельнаго изученія, раньше чѣмъ возмется за нихъ историкъ учрежденій или нравовъ. Всякое произведеніе художественнаго творчества есть фикція и только какъ фикція должно быть изучаемо. Оттого, хотя и продолжаютъ смотрѣть на искусство, какъ на выраженіе жизни, на первое мѣсто выдѣляются для историковъ литературы эти формальныя категоріи: поэтическій родъ, сюжетъ, стиль и самое пониманіе задачъ искусства въ данное время. Эта послѣдняя категорія всего важнѣе. Мѣняются принципы творчества по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ среднихъ вѣковъ къ возрожденію и отъ классиковъ XVII и XVIII вв. къ романтизму. Но сохраняются роды поэзіи, и необходимо прослѣдить ихъ преемственность, чтобы не преувеличить вносимыхъ въ поэзію новшествъ. Складываются правда новые стили, но каждый даже самый фантастически новый стиль опредѣляется возрожденіемъ или воздѣйствіемъ какого либо древняго. А сюжеты, при всей своей зависимости отъ современнаго быта, опять таки настолько живутъ своей самостоятельной жизнью, что переходятъ отъ одного народа къ другому правильными приливами и отливами международныхъ воздѣйствій. Даже съ тѣхъ поръ какъ сюжетъ сталъ собственностью поэта, отчего его заимствованіе считается либо нарушеніемъ чужихъ интересовъ, либо показателемъ слабости, сообразно съ чѣмъ, какъ этого требуетъ преобладающій въ XIX в. принципъ реализма, къ поэтамъ

предъявляють требованіе непремѣнно брать свои сюжеты непосредственно изъ жизни, все равно историки литературы необходимо должны бы тутъ примѣнять тотъ же методъ изученія сюжетовъ, что и для памятниковъ болѣе древней поры, потому что лишь кажутся новы реалистическіе сюжеты, на самомъ же дѣлѣ и они условны, т. е. традиціонны.

Итакъ, научная исторія литературы, признающая, что поэзія есть выраженіе жизни, какъ бы замкнулась за послѣднее время въ формально-критической работѣ. Только покончивъ съ нею, въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи, позволитъ себѣ научно-образованный историкъ литературы черезъ зеркало искусства разсматривать самое жизнь. Но и то. Дѣло ли историковъ литературы подобное пользованіе искусствомъ, какъ источникомъ знанія о прошломъ? Послѣ того какъ усвоена болѣе сложная методика исторіи литературы, можетъ быть,— тутъ ея предѣлъ? Ея дѣло какъ будто лишь въ подготовкѣ матеріала для историковъ учрежденій, правовъ, экономическихъ отношеній? Лишь, поскольку отъ первоначальной критической стадіи своей работы историкъ литературы перейдетъ къ высшей стадіи критики: къ эстетикѣ, можетъ онъ идти дальше, разрабатывая свой предметъ. А если такъ, то историкъ религій наряду съ другими историками обратится къ подготовленному историкомъ литературы матеріалу, и тогда о связи исторіи религій и исторіи литературы, какая мнѣ представилось законной и необходимой, не должно быть и рѣчи.

Но въ томъ-то и дѣло, что искусство и въ частности поэзія—вовсе не только своеобразное выраженіе жизни, а отсюда формально критическая работа историка литературы даетъ гораздо болѣе, чѣмъ обѣщаетъ.

Поскольку искусство, включая сюда и поэзію, не только выраженіе жизни, но еще и ея стимулъ, даже строго формальная его критика, какимъ бы подготовительнымъ и первоначальнымъ дѣломъ она не казалось, ведетъ къ познанію самой жизни. Ребячество судить о рыцаряхъ XII в. по романамъ Кретьена де-Труа или по лирическимъ пѣснямъ Бертрана де Борна. Ребячество воспроизводить бытъ Испаніи XVI и XVII вв. по комедіямъ Лопе де Вега или бытъ Англіи временъ королевы Елизаветы по Шекспиру и его современникамъ. Не были рыцари XII в. Ланцелотами и Ивэнами,

какъ испанцы при Филиппѣ II не состояли изъ влюбленныхъ кавалеровъ, а англичане вовсе не представляли собою ни Гамлетовъ, ни Фольстафовъ. Не населена была Германія Карлами Морами и Вертерами, а Францiя юношами подобными Ренэ въ эпоху Великой французской революціи. И сколько бы не расчистила дорогу формально-критическая исторія литературы, историкъ той эпохи, поскольку онъ историкъ политическихъ учрежденій, экономистъ и т. п., найдетъ въ великихъ произведеніяхъ, приготовленныхъ ему историками литературы, лишь незначительную поживу. Но самъ историкъ литературы, продѣлавшій вполнѣ добросовѣстно свою формально-критическую работу надъ памятниками будетъ прекрасно знать эпоху, которой онъ занимался; вовсе не только искусство той поры, но и сама жизнь станетъ для него близкой, а, насколько можетъ онъ отрѣшиться отъ привычекъ своей собственной эпохи, вполнѣ понятной.

Историкъ литературы неизмѣнно овладѣваетъ тѣмъ комплексомъ убѣжденій, вѣрованій, вкусовъ, надеждъ, трагическихъ разочарованій, любовныхъ волненій и накопившихся знаній, правовыхъ и экономическихъ потребностей, какія нашли свое выраженіе въ созданіяхъ поэзіи и въ свою очередь сами отъ этихъ созданій поэзіи происходятъ, именно потому, что онъ близко ознакомился съ однимъ изъ стимуловъ той жизни. Нельзя познать жизнь по произведеніямъ искусства, но познать произведенія искусства уже значитъ познать жизнь. И вотъ это знаніе жизни даже чужой эпохи и зачастую чужихъ народовъ, какое даетъ историко-литературная работа, если только она смотритъ на поэзію какъ на стимулъ, есть знаніе адэкватное тому, чего добивается въ своихъ усиліяхъ исторія религіи. Что такое поэзія? — спрашивалъ себя въ медовый мѣсяцъ эпохи возрожденія Петрарка и не нашелъ другого отвѣта, какъ тотъ, что поэты по своему тоже богословы. Къ этой вотъ мысли приходится вернуться; она должна пересоздать методику научной исторіи литературы.

Надо признать, что поэзія религіозный стимулъ жизни.

* * *

Литературная исторія, вовсе не заботящаяся о событіяхъ исторіи религій, можетъ входить въ составъ лишь такой со-

ціологіи, которая замолчала бы потребности производства и потребленія.

Съ какой-то гордой убѣжденностью положительная наука упорно повторяла въ серединѣ XIX в., что она интересуется лишь вопросомъ почему. Всякій запросъ о цѣлесообразности она отвергала, какъ принадлежащій къ метафизикѣ, достойный презрѣнія. Ученый не долженъ задаваться тѣмъ: зачѣмъ и для чего, происходили изучаемыя имъ событія. Только современные экономисты, быть можетъ оттого, что методика ихъ восходитъ по прямой линіи къ нѣмецкой метафизикѣ начала XIX вѣка, выдвинули впередъ потребности производства въ ихъ борьбѣ съ потребителями, и отсюда именно экономика оказалась въ центрѣ соціологіи. Экономисты получили возможность заявить, что экономическій факторъ въ культурно-историческихъ судьбахъ человѣчества не только преобладаетъ надъ всѣми остальными, но, что онъ то не есть основной двигатель и главная причина всѣхъ великихъ міровыхъ совершеній. Напрасно несогласные съ соціологическими построеніями современныхъ экономистовъ, возражая имъ, выдвигаютъ вновь плюрализмъ причинности. Эклектизмъ противниковъ экономизма опять-таки происходитъ изъ нагроможденія различныхъ: потому-что и такъ какъ, безъ того, чтобы ясно и въ строго реальныхъ терминахъ они могли представить хоть одно: для того, чтобы. Когда экономисты говорятъ, что не идеи правятъ міромъ, а потребности, они—сознательно или безсознательно—выдвигаютъ впередъ цѣлесообразность въ ходѣ развитія общества. Эволюція его—согласно сущности ихъ воззрѣній—не только закономѣрна, но и цѣлесообразна.

Я назвалъ искусство, включая сюда и поэзію, стимуломъ жизни, исходя изъ того, какъ мнѣ кажется, несомнѣннаго положенія, что все искусство цѣликомъ, и создающее новые предметы, и т. наз. изобразительное, нужно прежде всего разсматривать, какъ высшую стадію производства, при чемъ это послѣднее слово я понимаю такъ, какъ это принято среди современныхъ экономистовъ. Искусство вовсе не ведутъ впередъ идеи, его назначеніе отнюдь не сводится къ тому или иному вліянію на общество, при помощи содержащихся въ немъ идей. Искусство всегда реально; оно прежде всего со-

здаетъ новыя вещи; эти вещи становятся новыми цѣнностями; борьба художника, какъ съ обществомъ, такъ и съ художниками-соперниками есть борьба о цѣнностяхъ.

Уже появилось нѣсколько исторій искусствъ того или иного періода, того или иного народа, построенныхъ по культурно-исторической схемѣ Маркса и Энгельса. Однако въ центрѣ подобныхъ работъ всегда неизмѣнно остается увѣренность, что искусство выражаетъ жизнь. Классовая борьба оказывается тогда двигателемъ художественнаго развитія какого-либо періода. На подобной точкѣ зрѣнія стоитъ и Зомбартъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о современномъ прикладномъ искусствѣ Но гораздо важнѣе для цѣлей самаго экономизма прослѣдить жизнь искусства при помощи формально-критической методологіи. Искусство проходитъ сначала черезъ періодъ самодавлѣющаго производства. Художникъ самъ и потребитель, или какъ съ одинаковымъ правомъ можно сказать: художника нѣтъ еще вовсе. Когда онъ появится, тогда закончится періодъ всенароднаго первобытнаго искусства, и наступитъ время художниковъ-кустарей, работающихъ на опредѣленнаго заказчика. Долгіе вѣка длится подобное положеніе вещей, но уже въ наше время образуется всеміриый художественный рынокъ, и приходитъ конецъ кустарству. Капитализмъ очень скоро поглотитъ художника, какъ онъ поглотилъ кустаря-ремесленника. Правда, на высшихъ своихъ стадіяхъ обработывающая промышленность нуждается въ художникѣ все больше и больше. Однако массовое книгоиздательство, фотографія, фототипія, фотогравюра, синематографъ и грамофонъ несомнѣнно очень скоро приведутъ къ тому, что для художника перестанетъ быть возможнымъ общеніе съ заказчикомъ иначе, какъ чрезъ посредство крупныхъ капиталистическихъ предпріятій.

Такъ намѣчается экономическая основа развитія искусства. А отсюда, т. е. именно изъ связи искусства съ условіями и потребностями производства, неотразимо слѣдуетъ, что цѣль создаваемыхъ искусствомъ цѣнностей религіозна.

Религія это—сама жизнь, это всѣ потребности, всѣ желанія, всѣ надежды. Для невѣрующаго экономика легко порываетъ съ религіей; въ переходные моменты культурно-историческаго развитія, когда рушатся прежнія вѣрованія и еще

не сложились новые, даже и для вѣрующаго экономика становится въ противорѣчіе съ религіей. По существу же они — одно неразрывное и сопряженное воедино. Каждый разъ какъ они расходятся, нужна новая религія. Именно чрезъ экономическія отношенія религія въ своемъ широкомъ пониманіи, т.-е. не церковь, а весь комплексъ религіозныхъ вѣрованій связываетъ людей воедино, даетъ цѣль и смыслъ самой жизни. А такъ какъ безъ искусства, опять-таки въ широкомъ смыслѣ этого слова, нѣтъ и не можетъ быть никакого жизненнаго проявленія, не можетъ быть и нѣтъ никакого ни экономическаго, ни религіознаго уклада. Искусство художественное, оторвать отъ искусства вообще, значитъ умалить его до полнаго ничтожества, дѣйствительно увидѣть въ немъ лишь форму, которую мы называемъ прекрасной, потому что она даетъ намъ наслажденіе. Какой художникъ высшаго порядка, не ремесленникъ своего дѣла, повторяющій затверженные образы и пріемы творчества, а истинный творецъ согласится, что ничего не достигъ онъ кромѣ созданія предметовъ наслажденія? Искусство религіозно, потому что самое наслажденіе его красотой, есть слѣдствіе принятія его созданій, словно они предметы вѣры; человѣчество какъ бы успокоилось, осознавъ новыя цѣнности и этимъ достигнувъ опредѣленной ступени накопленныхъ благъ. Яснѣе всего это видно тогда, когда возникаетъ новое искусство. Оно опрокидываетъ прежнія блага ради еще не усвоенныхъ, еще болѣе новыхъ, и тутъ въ общеніи съ этими новыми проявленіями искусства всегда неизмѣнно скорбь, и ужасъ, и негодованіе, и переустройства убѣжденій, морали, вѣрованій. Не будетъ признано ни одно поистинѣ новое произведеніе искусства, пока не измѣнится весь человѣкъ, т.-е. человѣкъ въ своей религіозной сути, потому что каждую новую красоту на первыхъ порахъ онъ воспринимаетъ не только, какъ новое уродство, но еще и какъ новое нечестіе.

Мы только что ощупью начинаемъ проникать въ тайну художественнаго творчества и художественнаго воспріятія. Лишь вчера мы отрѣшились отъ унизительнаго для искусства взгляда, что оно только украшаетъ жизнь. Отчего, если бы искусство было лишь украшеніемъ, какимъ то прекраснымъ добавленіемъ къ жизни, каждый изъ этихъ намѣченныхъ исторіей литературы періодовъ: средніе вѣка, возрожденіе, класси-

цизмъ, романтика, реализмъ начинались спорами вовсе не о красотѣ, и не ради нея ломались копья въ общественныхъ спорахъ, а о вещахъ постороннихъ красотѣ: о морали, о соціальныхъ устояхъ общества, о пониманіи любви и брака, о національномъ самосознаніи, т.-е. объ самой жизни. Отчего всѣ намѣченные сейчасъ моменты перестроя искусства совпадають съ началомъ выхода на арену соціальной значительности новаго класса? Соціально-политическія революціи мѣняють учрежденія, революціи художественныя мѣняють людей. Въ этомъ смыслѣ искусство стимулъ и стимулъ религіозный.

* * *

Я могу теперь подойти къ предмету настоящей работы.

Самое великое изъ міровыхъ совершеній есть принятіе народами Европы христіанства. На рубежѣ нашей эры лѣтосчисленія двигаются на западъ восточныя религіи. Разсѣянная по всѣмъ крупнымъ торгово-промышленнымъ центрамъ отъ Малой Азіи и Египта до Рима, Карѳагена и береговъ Иберіи еврейская діаспора, замкнутая и считавшая себя избраннымъ народомъ, начинаетъ волноваться. Идутъ съ востока вѣсти о появленіи Христова Ученія, и слышно, что уже пришелъ Спатель. Первый періодъ распространенія христіанства и ознаменовался образованіемъ въ Палестинѣ, а, можетъ быть, и въ Египтѣ христіанскихъ общинъ среди евреевъ. Но быстро, какъ только достигнетъ свѣтъ новой вѣры, распространяясь на западъ отъ Малой Азіи, матер握 Европы, начинается второй періодъ. Апостолъ Павелъ въ Ефессѣ, въ Коринѳѣ, въ Аѳинахъ и въ самомъ Римѣ переноситъ свою проповѣдь въ среду живущихъ внѣ закона эллиновъ и римлянъ. И имъ открываются двери къ спасенію. Чудо распространенія Христова Ученія по всей тогдашней римской имперіи закончилось въ первый же вѣкъ по Р. Хр. и до IV в. т.-е. до начала вселенскихъ соборовъ, основавшихъ церковь Христову, все Средиземное море можетъ уже считаться христіанскимъ. По его берегамъ какъ сѣвернымъ, такъ и южнымъ, въ Греціи и Италіи, дальше на западъ за приморскими альпами въ Галліи, подымаясь еще и на сѣверъ по Ронѣ до Ліона, въ да-

лекой Испаніи, и наконецъ по сѣверному побережью Африки отъ Египта до самаго Гибралтара, тянется узкая полоса торговыхъ и промышленныхъ поселеній, откуда явятся представители на соборъ 325 г. Они придутъ еще и съ далекихъ береговъ Атлантическаго океана изъ западной Галліи и Британіи, потому что и туда заходила средиземная торговля.

Наглядно представляютъ этотъ второй періодъ распространенія христіанства карты Гарнака въ его „Mission und Ausbreitung des Christenthums" (Lpz. 1906).

Густо ложится красная краска, обозначающая уже христіанскія мѣстности по всей Малой Азіи черезъ Арменію до самаго Кавказа. То же на Критѣ и Кипрѣ, и далеко на югъ узкая полоса по теченію Нила, Ѳракія и восточное побережіе Македоніи тоже представлены сплошными христіанскими странами. Здѣсь колыбель греко-асійскаго христіанства. Это первая страна христіанизованная во второй періодъ распространенія вѣры Христовой. На западѣ густой краской Гарнакъ обозначаетъ уже только одни наиболѣе культурныя приморскія мѣстности. Гдѣ больше приморскихъ городовъ, оттуда шло болѣе епископовъ на первый вселенскій соборъ. Блѣдной, почти розовой краской покрыты остальныя страны запада: центральная Македонія, Мизія и Паннонія, центральная Италія, и изъ странъ запада южная Галлія и Испанія, гдѣ тогда началась уже готская германизація. Чуть намѣчены легкой окраской и центральная Галлія, нижнее теченіе Рейна, южная и западная Британія. Все же остальное, особенно въ мѣстностяхъ, гдѣ мало городовъ, и не прошли еще вовсе торгово-промышленные пути, коснѣетъ въ язычествѣ. Такъ на сѣверъ отъ Дуная и Рейна, т.-е. вся центральная, сѣверная и восточная Европа еще совсѣмъ и не задѣта проповѣдью Христова ученья. Тутъ предѣлъ. И намъ особенно важно, что предѣлъ этотъ совпадаетъ съ границей великой Римской Имперіей. Второй періодъ распространенія христіанства, по праву надо признать римскимъ періодомъ. Христіанство воспринимается преимущественно отъ грековъ. Оно новая греческая вѣра, ставшая теперь обще-римской вѣрой, а совсѣмъ на задній планъ отходитъ іудейски-христіанскія общины, бывшія въ самомъ началѣ колыбелью христіанства. О нихъ и не слышно; діаспора враждебна христіанству; она не только

на сторонѣ гонителей, но, ненавидя новую вѣру, всячески способствуетъ гоненіямъ.

Второй періодъ распространенія христіанства можно было бы назвать еще и періодомъ in paganos. Задача Христовой проповѣди просвѣтить „поганыхъ". Выраженіе это имѣетъ два смысла. Первоначальный—символическій, второй—буквальный.

Во времена Тертулліана слово paganus обозначало штатскаго, не военнаго человѣка, и вотъ христіане первыхъ вѣковъ, особенно во времена гоненія, представляются воинствомъ Христовымъ. Подъ знаменемъ Христа приняли они вѣчную клятву (sacramentum). Противъ всего, что нечестиво, что отъ сатаны и всѣхъ его слугъ: язычниковъ и насильниковъ, хулителей святой вѣры, ополчились эти воины (milites). Но растутъ христіанскія общины въ большихъ торгово-промышленныхъ центрахъ. Ихъ основываютъ ремесленники, надѣясь на соціальный переворотъ: да побѣдитъ основанный ими на новыхъ началахъ свободный трудъ въ любви и согласіи поселившихся вмѣстѣ братьевъ и сестеръ нечестивую корысть и злое насиліе, что царятъ кругомъ въ этихъ вавилонахъ торга и разврата, какія представляли изъ себя приморскіе города. Однако по мѣрѣ того, какъ христіанскую вѣру принимаетъ большая часть городского населенія, и становится понятнымъ, что не произойдетъ соціальнаго переворота, о которомъ мечталось, распадаются общины и возникаютъ церкви. Къ нимъ принадлежатъ теперь не только воинствующіе о Христѣ но, уже, именно штатскіе, миряне, слабые, неспособные поднять всю тяготу клятвы подъ знаменемъ Христовымъ. Среди этихъ pagani и предстоитъ распространиться святой вѣрѣ, чтобы стать вселенской. Она для нихъ. Ея побѣда надъ язычествомъ есть устремленіе вѣры въ Распятаго все шире вокругъ первоначальныхъ общинъ ремесленниковъ-начетчиковъ по всѣмъ улицамъ городовъ, люднымъ и тихимъ, бѣднымъ и тѣснымъ, гдѣ ютится нищета, и богатымъ, гдѣ утопаютъ въ зелени и цвѣтахъ дворцы, полные рабовъ и рабынь, гдѣ роскошь и великолѣпіе. Распространяется христіанство въ большихъ и малыхъ торгово-промышленныхъ, приморскихъ центрахъ in paganos, т. е. —мы бы сказали—среди крупнаго и мелкаго мѣщанства, мѣщански понимающаго и требованія новой вѣры.

Paganus въ прямомъ своемъ значенiи — житель деревни, крестьянинъ. Такъ и будетъ понято это выраженiе, когда уже всѣ города цѣликомъ станутъ христiанскими, но еще не поспѣетъ просвѣтиться деревня.

Тамъ за городомъ, за чертою виллъ богатыхъ людей, позади пригородовъ тянутся мелкiя и большiя помѣстья. Живутъ тутъ, какъ во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, простые люди. До нихъ всѣ вѣсти и худыя, и хорошiя доходятъ лишь поздно. Всякiй новый свѣтъ, уже яркiй въ городахъ долгiя десятилѣтiя, чуть брезжитъ въ деревнѣ. Христiанство становится впервые не только городской, но и сельской вѣрой въ Малой Азiи. Тутъ вся страна христiанской можетъ считаться уже къ IV вѣку именно потому, что новое ученiе проникло въ сельскiй бытъ и сельскiй укладъ, и борящiйся съ природой земледѣлецъ научился молиться объ урожаѣ и приплодѣ, объ обильномъ уловѣ и благопрiятныхъ всходахъ не прежнимъ своимъ мѣстнымъ или пришлымъ языческимъ божкамъ, а истинному Богу. Далѣе на западѣ въ Грецiи, Италiи, Испанiи и Африкѣ долженъ произойти тотъ же существенно важный процессъ перехода христiанства изъ городовъ въ деревни. И если въ городахъ главнымъ и, увы, не превзойденнымъ препятствiемъ былъ соцiально-политическiй переворотъ, казавшiйся неизбѣжнымъ воинству во Христѣ первыхъ вѣковъ, т.-е. христiанство влiяло своей моралью, и моральное его значенiе представлялось наиболѣе важнымъ для ново-обращенныхъ, въ деревнѣ другое: тамъ предстояло христiанству отвѣтить на хозяйственныя нужды, на великiя проблемы о плодородiи, о правильномъ распредѣленiи влаги, о цвѣтѣ полезныхъ растенiй, о пасьбѣ скота, надежной и здоровой, о благополучiи отъ дикихъ звѣрей и разбойниковъ.

Греко-римская культура станетъ лишь тогда разсадникомъ христiанства по всему западу, когда закончится внутреннiй процессъ его распредѣленiя in paganos, т.-е. сначала по всѣмъ кварталамъ городовъ и по всѣмъ городамъ, а послѣ также и въ деревняхъ. И пока этого не случится все еще продолжится греко-римскiй перiодъ, хотя христiанизуются и готы, и галлы, и вандалы, и иберiйцы, потому что христiанство за весь этотъ перiодъ и среди варваровъ распространяется лишь тамъ, гдѣ укрѣпились греко-римская культура и власть римской имперiи.

Мнѣ нужно было оговорить этотъ періодъ христіанизаціи Европы однако лишь для того, чтобъ ярче оттѣнить эпоху, на которой сосредоточены интересы настоящей работы. Я принужденъ предложить еще третій періодъ распространенія христіанства, который назову христіанизаціей варваровъ. Его можно было бы также назвать in barbaros. Совершенно другія, новыя цѣли, новыя судьбы ждутъ христіанство въ этотъ намѣченный мною третій періодъ, а эти цѣли и судьбы необходимо было изучить подробно, потому что пониманіе многаго даже въ современной исторіи литературы зависитъ отъ правильнаго освѣщенія путей христіанства in barbaros. Не нео-филологу, не медіевисту разбираться въ христіанскихъ памятникахъ первыхъ вѣковъ. Не медіевисту также стараться проникнуть въ ту падавшую вѣру населенія римской имперіи въ городахъ и селахъ, что опрокидывало на своемъ пути in paganos ученіе Христа. Влечетъ она всякаго, кто терзается жаждой понять самое жгучее и самое таинственное, что переживаемъ мы всѣ современные люди и за что должны держать отвѣтъ передъ Вѣчной Правдой,—Ученіе Христа. Именно въ тѣ первые вѣка, раньше, чѣмъ основана церковь соборами, пока живы еще и другія восточныя вѣры, хочется изучить судьбы христіанства. Но заперто оно на-крѣпко не только для медіевистовъ, знающихъ лишь варварскую цивилизацію послѣдующихъ столѣтій, но и для спеціалистовъ по античнымъ древностямъ. Сирійскіе и иные восточные памятники таятъ въ себѣ самое важное, и не повернется ключъ въ замкѣ, не узнаемъ мы всего, къ чему съ такой болью стремится душа, пока не дадутъ намъ отъ своей сокровищницы восточники. Но велико и это совершеніе: христіанизація варварскихъ народовъ Европы, и пусть, чего мнѣ удалось тутъ до сихъ поръ добиться, найдетъ себѣ читателей и судей.

* * *

Какъ только наконецъ черезъ три вѣка страшной борьбы Римская Имперія, восточная и западная, стала христіанскимъ государствомъ, на всѣ народы Европы, съ какими она находится въ торговыхъ или дипломатическихъ сношеніяхъ,

должно распространиться Христово Ученіе. Тамъ по новому стремится къ своему осуществленію древняя мечта о великой pax romana. Самые суровые и страшные варвары, подчинить которыхъ уже не въ силахъ ни Римъ, ни Византія, принявъ крещеніе, должны умиротвориться и перестать служить угрозой для болѣе культурнаго юга Европы. И не покладая рукъ, словомъ убѣжденія, мученичествомъ, чудесами или съ оружіемъ въ рукахъ несутъ теперь христіанскіе просвѣтители свѣтъ Христова Ученія на сѣверъ. Христіанизуются по преимуществу германцы и славяне. Романизированные галлы и готы уже пріобщились къ цивилизаціи юга, и именно тамъ за ихъ предѣлами на сѣверъ и востокъ за Рейномъ, и въ германизованной Британіи, и въ восточной Европѣ, по всей обширной странѣ занятой славянами и еще сѣвернѣе въ Скандинавію, проникаетъ христіанство. Шлютъ туда, соревнуя между собою, Византія и Римъ миссіонеровъ, священниковъ и епископовъ, основываютъ въ далекихъ дебряхъ монастыри и епископіи. И гдѣ удается укрѣпиться христіанству, тамъ начинается новая книжность, прежде всего исторіографія, установленіе новыхъ законовъ и новая государственность. Спорится сѣверъ съ югомъ. Угрожаетъ варварскій міръ Риму и Византіи. Но каждый разъ, как они приходятъ въ столкновеніе, падаетъ какой-либо оплотъ прежняго язычества, и еще быстрѣе возникаютъ монастыри и епископіи.

Почему въ продолженіи пяти вѣковъ отъ VII вѣка до XI все болѣе слабѣющіе Римъ и Византія, которымъ теперь грозитъ еще одно восточное теченіе, уже враждебное христіанству — Исламъ, ставши по новому воинствующими о Христѣ, одержали побѣду надъ варварскимъ міромъ? почему этотъ варварскій міръ не создалъ никакой самостоятельной культуры, независимо отъ христіанства?—судить людямъ другой спеціальности, чѣмъ моя. Мнѣ приходится лишь исходить изъ того факта, что къ XI в. закончился процессъ названный мною: in barbaros, и въ это время на западѣ Европы уже сложилась, а на востокѣ только что складывается та самая культура варварскихъ народовъ Европы, въ которой мы живемъ до этихъ дней. Возникла письменность на новыхъ языкахъ, непосредственныхъ родичахъ современ-

ныхъ. Началась литературная исторія, которая уже безъ рѣзкихъ перерывовъ, органически, какъ одно все болѣе пышное въ своемъ ростѣ растеніе, будетъ развиваться до нашихъ дней.

За этотъ періодъ путь распространенія христіанства въ сущности тотъ же, что намѣтилъ для первыхъ вѣковъ Гарнакъ. Опять по торговымъ путямъ все дальше отъ наиболѣе культурныхъ центровъ, отъ города къ городу, какой-то по существу городской вѣрой, стелется Христово Ученіе. Раньше другихъ слышатъ о немъ всегда горожане, и втягиваются они въ святыя сѣти вѣры, которой предстоитъ стать общеевропейской. Только вслѣдъ за городами, сильно опаздывая, изъ городовъ воспринимаютъ христіанство села и вѣси, по всѣмъ болѣе отдаленнымъ отъ центровъ и путей торговли медвѣжьимъ угламъ и дебрямъ. Опять и тутъ въ сѣверной Европѣ, какъ это было нѣкогда въ Малой Азіи, а позже въ Греціи, Италіи, Африкѣ, Испаніи, Галліи вслѣдъ за движеніемъ въ новыя страны in gentiles, начинается круговое, захватывающее вокругъ и около культурныхъ центровъ новое движеніе опять: in paganos. Этотъ второй процессъ самый медленный, и Богъ вѣсть, какъ опредѣлить его предѣлы. Прослѣдить его трудно. Процессъ in paganos для юга Европы, конечно, еще не достигъ своего окончанія, когда начался намѣченный мною третій періодъ христіанизаціи такъ же точно, какъ къ поставленному мною предѣльнымъ XI в. едвали можно считать истинно христіанскими села и вѣси, даже и въ сѣверной Германіи, не говоря уже о славянскомъ востокѣ. И вновь еще разъ въ новыхъ климатическихъ условіяхъ и при иныхъ потребностяхъ хозяйства, опять переходя изъ городовъ въ села, христіанство должно стать вѣрой сельской, отвѣтить запросамъ скотоводства и земледѣлія, укорениться въ этой особенно косной средѣ борющихся съ природой деревенскихъ жителей. Задача эта впервые была разрѣшена въ Малой Азіи. Оттого теперь съ нею уже легче справиться. Но она стоитъ передъ сознаніемъ проповѣдниковъ и иногда даже зіяетъ, какъ угроза.

При этомъ сходствѣ между вторымъ и третьимъ періодами христіанизаціи Европы однако то существенно важное различіе, что находитъ христіанство даже въ городахъ только

варваровъ. Это слово я употребляю въ его исконномъ значеніи.

Угасала древняя греко-римская религія. Тѣ, кто изучаютъ второй періодъ христіанизаціи, приходятъ къ сопоставленію философіи Платона и неоплатониковъ съ ученіемъ первыхъ отцовъ церкви, вѣры въ древняго страдающаго бога съ вѣрой въ Бога Распятаго. Пока расшаталась въ послѣдніе вѣка римской эры религія Юпитера, давно образованные люди ждали новыхъ откровеній. Восточныя религіи, разныя и многія уже нѣсколько столѣтій воспринимались и въ Греціи, и въ Римѣ, и строились храмы восточнымъ богинямъ. Ширится и захватываетъ все глубже и восточный культъ Митры. Восточные заклинатели ходятъ по домамъ богатыхъ и бѣдныхъ, вселяя новыя чувства и понятія, а философы пересоздаютъ самыя представленія о богахъ, сѣютъ къ нимъ недовѣріе, пріучаютъ къ свѣтской иррелигіозной мудрости. Что уготовили всѣ эти движенія мыслей и настроеній, вся эта пестрота религіознаго сознанія для воспріятія манихейства, халдейскихъ ученій, и самого христіанства, до нашихъ дней мало еще выяснено, но тутъ очередная задача для историка религій, и вновь и вновь обращаются къ нимъ одиновіе изслѣдователи и цѣлыя ученыя сообщества. Нѣтъ сомнѣнія: не чужіе и вполнѣ во всемъ враждебные встрѣтились греко-римская цивилизація и Христово Ученіе.

Въ тотъ третій періодъ, которому посвящена настоящая книга, все совершенно иначе. Да, вновь христіанство идетъ дальше на своемъ побѣдномъ пути по тѣмъ центрамъ Европы, гдѣ уже заново успѣла наслоиться на варварскій міръ римская цивилизація. Но она уже только христіански-римская; а ей противостоитъ лишь чисто варварская вѣра, и нѣтъ въ ней никакихъ зачатковъ философской углубленности, нѣтъ никакихъ исканій. Можно ли, покамѣстъ, хоть съ какой-нибудь увѣренностью говорить о скептическомъ отношеніи древнихъ германцевъ или славянъ къ своей религіи, какъ объ одномъ изъ стимуловъ при принятіи христіанства? Если можно, то въ какой мѣрѣ? Въ чемъ это сказывается? Изъ какихъ памятниковъ можемъ мы почерпнуть что-либо подобное? Расшатываются устои варварскаго міра. Зачастую легкомысленно сѣверные люди, когда сталкиваются съ южанами, принимаютъ

крещеніе и послѣ, также легкомысленно, возвращаются къ прежнимъ богамъ. У язычниковъ при ихъ многобожіи всегда, когда заставятъ обстоятельства стать лицомъ къ лицу съ какимъ-либо по той или иной причинѣ плѣнившимъ ихъ новымъ богомъ, сразу возникаетъ готовность принять его, не разставаясь со старыми. Многообразенъ и расплывчатъ ихъ религіозный опытъ. Также пытались отнестись язычники и къ христіанству. Но вѣра въ истиннаго Бога требуетъ быстраго, рѣзкаго отреченія отъ прежнихъ заблужденій, и не можетъ быть тутъ ни малѣйшей терпимости и ни малѣйшихъ послабленій. Перестать коснѣть въ язычествѣ, стать послушнымъ сыномъ церкви — вотъ рѣшеніе, какое должны немедленно принять новообращенные, когда приходятъ ко святому крещенію. Значитъ теперь самые пріемы и весь процессъ христіанизаціи совершенно другіе.

Ничего не ждетъ христіанство въ тѣхъ варварскихъ странахъ, куда оно стремится. Нѣтъ тамъ никакихъ чаяній, никакихъ издавна неудовлетворенныхъ потребностей вѣры.

* * *

Древній греко-римскій міръ воспринималъ христіанство активно; онъ не только получалъ, но давалъ самъ. Христіанскіе апостолы, пророки и проповѣдники требовали отъ греко-римскаго міра, чтобы онъ отсталъ отъ своихъ заблужденій и возродился въ новой вѣрѣ; но самъ греко-римскій міръ отвѣчалъ на это требованіе своими самыми таинственными и завѣтными муками мысли и чувства. Германскій и славянскій міры представляются пассивными. Имъ нуженъ лишь вообще культурный югъ Европы. Туда стремятся и ихъ торговля, и ихъ завоеванія, всѣ ихъ интересы и потребности, связанные съ ростомъ благосостоянія. Но и только. Влечетъ греко-римскій міръ, но влечетъ вовсе не тѣмъ, что это міръ христіанскій. Напротивъ. Именно христіанство въ немъ особенно ненавистно, потому что оно вноситъ разладъ въ тѣ самые устои быта, на основаніи которыхъ возросли благосостояніе и сила, ищущіе себѣ исхода на культурномъ югѣ Европы. Оттого, если теперь новый уже исключительно варварскій міръ пріемлетъ крещеніе, то тутъ онъ вполнѣ пас-

сивенъ. Вотъ великое отличіе третьяго періода отъ второго. Конечно тоже пламенно, тоже, какъ воинство о Христѣ, проповѣдуютъ истинную вѣру среди своихъ святые и мученики изъ числа новообращенныхъ варваровъ. И неся свѣтъ вѣры въ свои родныя дебри, они блага хотятъ родинѣ и соплеменникамъ. Любовь руководитъ ихъ подвигомъ, но они сами восприняли христіанство пассивно, т.-е. рѣзко отказавшись отъ всего, во что вѣрили раньше. Христіанство наслояется на нѣкой tabula rasa. Такъ, во всякомъ случаѣ, представляется положеніе вещей пока что. Діавольскимъ навожденіемъ долженъ признать новообращенный варваръ все, чѣмъ жилъ онъ до сихъ поръ, чтобъ стать истинно вѣрующимъ. Всякое малѣйшее сохраненіе родного быта и обряда будетъ названо „двоевѣріемъ", обращеніемъ „вспять".

Пассивный характеръ восприятія германцами и славянами христіанства опредѣляется и самимъ его характеромъ въ эту пору.

Прежній взглядъ на первыхъ христіанъ, какъ на рабовъ и бѣдныхъ, создававшихъ рабскую религію, мечтавшихъ о соціальномъ переворотѣ, или какъ на анахоретовъ и схимниковъ, ополчившихся на все, что плоть и вещественное благо, повидимому, поколебленъ. Первые христіане представляются ремесленниками и людьми дѣла, а ихъ отрицательное отношеніе къ благамъ вещественной культуры роднится съ давнимъ предпочтеніемъ духовной и внутренней жизни, духовныхъ запросовъ и требованій морали за счетъ всего внѣшняго и физическаго. Предпочтеніе это долгіе вѣка проповѣдывали и философы. И пока въ службахъ среди рабовъ, и въ господскихъ палатахъ, среди высшихъ городскихъ чиновъ, среди воиновъ и центуріоновъ, стратеговъ, богатыхъ купцовъ, министріаловъ и ихъ женъ ростетъ древо истинной вѣры лишь осуществляется древній завѣтъ чисто духовной цивилизаціи. Споръ христіанства съ риторами, актерами и художниками, вообще со всѣми представителями тогдашней еще языческой цивилизаціи съ одной стороны ошибочно преувеличены, потому что изъ той же среды выходили христіанскіе учителя и писатели, а съ другой лишь споръ новой цивилизаціи и новой поэзіи, новаго искусства съ устарѣвшимъ. Примѣръ бл. Августина и всей той высоко культурной среды

его учениковъ и ихъ родителей, что выступаетъ такъ ярко изъ его первыхъ трактатовъ, достаточно показателенъ. Но все же христіанство ютится первоначально вдали отъ оффиціальнаго представительства, гонимое властью, спорящееся съ играми и празднествами, къ пышными культами большихъ городовъ и императорскихъ резиденцій; христіанство опрокидываетъ великолѣпныя статуи боговъ, а величественнымъ храмамъ противоставляетъ скромныя убѣжища въ бѣдныхъ кварталахъ, да убогія подземелья. Своихъ священниковъ и даже епископовъ христіанство убѣждаетъ облачаться, если не всегда во вретища, то въ самую простую грубую одежду. Христіанство первыхъ вѣковъ, хотя оно вѣрнѣе всего и не столь противно дарамъ цивилизаціи, тѣмъ не менѣе скромно, далеко отъ всякой пышности, демократично, лишено властолюбія и всякаго внѣшняго представительства.

Когда, превративши греко-римскую имперію въ христіанское государство, оно переноситъ свою просвѣтительную дѣятельность на варваровъ, христіанство ужъ совершенно иное. Дѣло не въ сѣтованіи о не сбывшихся благочестивыхъ мечтахъ и неудавшемся соціальномъ переворотѣ и не въ осужденіи церкви временъ Θеодосія великаго, потому что она иная, чѣмъ церковь первыхъ вѣковъ. Историки, увлекшись уничиженіемъ моральнаго подвига позднѣйшаго христіанства передъ эпохой гоненій, часто забываютъ, что понять и спокойно взвѣсить положеніе вещей гораздо важнѣе, чѣмъ морализировать о немъ. Ученіе Христа отъ VI до X вѣка распространяетъ сама императорская власть. Церковная іерархія въ Византіи сливается съ придворнымъ чиномъ, а въ Римѣ церковь стремится стать еще выше императорства, вознестись надъ нимъ и властью, и могуществомъ. Теперь христіанство не только осуществило свои скромныя когда-то заботы о благолѣпіи церковнаго служенія и самихъ Божіихъ церквей, но давно превзошло самое себя въ этихъ заботахъ. Торжественны праздничныя службы и величественны облаченія высшихъ и даже низшихъ священнослужителей. Богаты и сильны свѣтскимъ могуществомъ монастыри и епископіи. Христіанство—вѣра богатыхъ. Золотомъ и драгоцѣнностями весь залитъ христіанскій югъ. Онъ еще щетинится копьями непобѣдимаго войска. Его рынки—обѣтованное мѣсто. Его тор-

говля манитъ къ себѣ, какъ магнитъ, всѣ излишки и всѣ накопленныя богатства; все, что производитъ убогій сѣверъ стремится туда и моремъ, и по теченію рѣкъ, и волокомъ по сушѣ, потому что оттуда вмѣстѣ съ ученіемъ Христа идетъ теперь чудотворное золото. Походы и поѣздки сѣверныхъ людей на Римъ и Византію корыстные набѣги хищниковъ, и когда они кончаются, какъ это неизмѣнно повторяется долгія столѣтія, подчиненіемъ церковно-политической власти новыхъ полчищъ и новыхъ странъ, одновременно съ пріятіемъ въ размягченныя его благостью сердца христіанской вѣры, драгоцѣнностями и чистымъ золотомъ наполняются торока и походные насады.

Большіе торговые центры были въ первые вѣка разсадниками христіанства, потому что тутъ по ихъ торжищамъ и гаванямъ бродили праздные, среди общаго шума и гомона, провозвѣстники будущихъ теорій и системъ въ философіи и религіи. Какъ и въ наши времена то, что мы зовемъ интеллигенціей, копошится въ большихъ центрахъ, такъ было и нѣкогда по всему побережью Средиземнаго моря, на этой бурной аренѣ борющихся между собою, отсталыхъ и передовыхъ, святыхъ и нечестивыхъ религіозныхъ, политическихъ и философскихъ теченій. Можно ли говорить о самомъ существованіи подобной интеллигенціи въ тѣхъ городахъ варварской Европы, куда должно проникнуть христіанство? Эти города молоды. Они еще живутъ почти исключительно натуральнымъ хозяйствомъ. Ихъ торги мѣсто съѣздовъ бродячихъ купцовъ-гостей; нѣтъ за ними вѣковой, уже дряхлѣющей культуры. Если и теперь христіанство продолжаетъ распространяться по торговымъ путямъ, то лишь потому, что втягиваются варвары во всемірную торговлю, что влечетъ ихъ завязать дѣловыя сношенія съ югомъ. Главное, они неминуемо встрѣчаются съ христіанами и съ христіанствомъ, какъ только имъ предстоитъ особенно крупная и выгодная, заходящая за предѣлы мѣстнаго рынка торговая сдѣлка. Лучшія стада, хлѣбъ, скотъ, пушнина медъ и самыя красивыя рабыни и самые сильные рабы — для христіанскаго юга. Тѣсно сплетаются дѣла и потребности вѣры, зависимость въ политическомъ и дѣловомъ отношеніи и тяготѣніе отбросить заблужденія отцовъ, воспринявъ новую вѣру вмѣстѣ съ дарами цивилизаціи.

И помину нѣтъ въ христіанствѣ этой поры того опрокидывающаго старыя жизненныя блага, уничтожающаго всю роскошь и все драгоцѣнное, все внѣшнее благолѣпіе, вообще того разрушительнаго начала, какое бросается въ глаза при знакомствѣ съ первыми вѣками нашей эры. Напротивъ, стать христіаниномъ стало синонимомъ стать богатымъ, значительнымъ, властнымъ, найти себѣ покровительство и поддержку; тамъ далеко въ этомъ торгующемъ мірѣ могущественной государственности и неописуемаго богатства возникаютъ связи и знакомства для тѣхъ, кто пріобщился къ церкви. Церковь заботится теперь не только о душѣ, но и о благополучіи новообращенныхъ. Первыя христіанскія общины старались лишь добыть работу тѣмъ, кто становился ихъ членами. Теперь церковь и сплетенная съ нею императорская власть принимаютъ всѣ мѣры, чтобы обезпечить неприкосновенность имущества, чтобы придать новую значительность, укрѣпить своимъ авторитетомъ права и преимущества всѣхъ знатныхъ и богатыхъ, всѣхъ властителей и королей, повергающихся подъ ихъ начало. Такъ характерно представляетъ отношенія принимающихъ крещеніе варваровъ къ Риму и Византіи разсказъ о впечатлѣніи произведенномъ христіанскимъ богослуженіемъ въ Византіи на пословъ Владиміра. Имъ кажется, что они дѣйствительно въ томъ раю, который обѣщаютъ христіанскіе проповѣдники. Такъ благолѣпны и сама Святая Софія, и чинъ патріаршій, и присутствующій тутъ императорскій дворъ, и облаченіе духовенства, и церковное пѣніе. И вторитъ этому еще одинъ, болѣе простой, но полный значенія разсказъ о томъ, какъ купилъ на вѣсъ золота отъ какого-то воина христіанина, еще будучи язычникомъ, Олафъ Трюгвасонъ щитъ съ изображеніемъ креста. Не могло быть эмблемы болѣе страшной врагамъ и болѣе защитной, чѣмъ эмблема христіанства, въ пору христіанизаціи варваровъ сѣверной и восточной Европы.

* *
*

Какъ раньше христіанство захватывало знать городовъ, центуріоновъ и министріаловъ, пробираясь все ближе къ престолу самихъ императоровъ, такъ теперь оно тоже—религія

богатыхъ и властвыхъ, но по мѣрѣ того, какъ изъ городовъ оно переходитъ въ деревню, оно становится еще религіей помѣщиковъ. Процессъ этотъ начался давно. Для первыхъ вѣковъ отмѣчаетъ его Гарнакъ въ восточной Иберіи. Но въ сѣверной Европѣ христіанство входитъ въ соприкосновеніе съ землевладѣльческимъ классомъ еще въ особыхъ условіяхъ, и они-то наиболѣе характерны для того третьяго періода христіанизаціи, который я стараюсь выдѣлить.

Въ сѣверной и восточной Европѣ христіанство встрѣтилось съ дружиннымъ бытомъ и уже складывающимся феодализмомъ. Вотъ это уже типичное варварство, и тутъ отношенія совершенно новые, чуждыя греко-римскому міру. Дружинный бытъ оказывается тогда вовсе не противнымъ христіанству; само же христіанство не только не стремится его разрушить, но, напротивъ, самый ростъ христіанства происходитъ при полномъ взаимномъ проникновеніи дружиннаго быта и христіанства. Христіанство при первомъ своемъ воздѣйствіи среди какого-либо варварскаго народа захватываетъ Теремной дворъ князя, или короля и его дружины. И въ Начальномъ сводѣ Кіевской лѣтописи, и въ Исторіи Даніи Саксона Грамматика, въ поэмѣ о Беовульфѣ и другихъ памятникахъ этой поры о простомъ народѣ не идетъ и рѣчи. Обстановка, выступающая при внимательномъ чтеніи памятниковъ той поры, даже если это поученія церковныхъ проповѣдниковъ, неизмѣнно сѣни или зала дружиннаго пиршества, походы, князья, короли и ихъ дружины, дерзкіе военные набѣги. Бряцаетъ оружіе и раздаются застольныя пѣсни. Сами авторы и Саксонъ Грамматикъ, и авторъ Беовульфа, и кіевскіе лѣтописцы—люди дружинные и по своему происхожденію, и по своимъ связямъ, хотя они кромѣ этого и люди церковные, связанные съ монастырями и епископіями. Вотъ эта-то связь, кажущаяся авторамъ совершенно естественной и необходимой, особенно ярко оттѣняетъ то, какъ и кѣмъ теперь распространяется христіанство, кто его первые послѣдователи. Воинство о Христѣ слилось теперь съ воинствомъ дружинно-феодальнымъ, и когда изъ теремныхъ дворовъ, княжескихъ сѣней, изъ королевскихъ залъ начнетъ спускаться христіанство въ народъ, это будетъ поистинѣ движеніемъ in paganos въ обоихъ смыслахъ этого выраженія, потому что ученіе Христа тогда

будетъ воспринято мирнымъ сельскимъ населеніемъ вилла-новъ, смердовъ и крестьянъ-закладниковъ.

Конечно, продолжаетъ распространяться христіанство по торговымъ путямъ, отъ торга къ торгу, и растутъ церкви божіи въ городахъ, еще погруженныхъ въ язычество. Но какъ новообращенные горожане, по преимуществу купцы, такъ и сама церковь отлично понимаютъ, насколько важно обращеніе въ лоно христіанства князя, короля и ихъ дружинниковъ, потому что тогда начнется совершенно иное именно для той поры характерное быстрое превращеніе христіанства въ государственную вѣру.

Особенно показательна для періода: in barbaros христіанизація Кіевской Руси. Всѣ его типичныя черты представлены тутъ наиболѣе ярко. Христіанизуются княжескія сѣни въ городѣ, гдѣ уже раньше было не мало христіанъ. Уже боролись среди вліятельныхъ кіевлянъ два теченія: одно враждебное Византіи, языческое, отстаивающее полную независимость отъ императора и въ тоже время молодое только-что складывающееся государство Руси; другое, напротивъ, готовое поспособствовать грекамъ прислать въ Кіевъ своихъ политическихъ агентовъ-священниковъ; оно исходитъ отъ уже принявшихъ христіанство, старающихся ввести политику Руси въ мирное русло договоровъ съ Византіей, что дастъ возможность всѣ свои военныя и дѣловыя силы направить на сѣверъ, чтобы подчинить окончательно признанной Византіей власти князя и сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ, и самихъ новгородцевъ, и всѣ славянскія угро-финскія и тюркскія племена, какія удастся. Споръ обѣихъ партій разгарается въ самихъ княжескихъ сѣняхъ. Ясно, что все зависитъ отъ того, крестится ли князь и его дружина. Нѣтъ другого мѣста проповѣди Христова ученія, какъ княжескій Теремной Дворъ за городомъ или сѣни княжескаго двора въ городѣ. Просвѣтителями явятся опять-таки дружинники, и христіанская мораль сольется съ моралью дружиннаго быта. Самый Кіево-Печерскій монастырь, и тотъ живетъ дружбой съ княжескими сѣнями. Дружинный князь съ одной стороны и византійское христіанство—съ другой; нѣтъ никакого средостѣнія, потому что и тѣ, кто до князя были христіанами—тоже дружинники или княжеская

родня: великая княгиня Ольга, Ярополкъ Святославичъ. Нельзя себѣ представить болѣе отчетливой антитезы.

Важно при этомъ то, что нѣтъ никакого и идейнаго средостѣнія между новообращенными варварами и христіанскимъ ученіемъ. Чѣмъ дальше на востокъ Европы, тѣмъ позже происходитъ процессъ христіанизаціи. А при этомъ—что въ свою очередь для насъ существенно—и географически, и хронологически отдаляется возможность предположить малѣйшее вліяніе античной культуры. На Руси à priori надо признать, что его не было вовсе. Отсюда опять рѣзкая антитеза: непочатое никакой цивилизаціей и незатронутое варварское язычество съ одной стороны, а съ другой—уже вполнѣ сложившееся, выхоленное долгимъ преданіемъ, очищенное вселенскими соборами отъ всѣхъ превходящихъ или еретическихъ ученій, властное и торжественное, покоющееся на прочныхъ устояхъ церковности и государственности христіанство Византіи. Никогда, нигдѣ, ни въ какой географической или хронологической связи не представляется эта антитеза болѣе рѣзко. Даже на сѣверѣ, въ Скандинавіи, въ ту же эпоху положеніе вещей другое. Когда христіанизуется Скандинавія, христіанство прочно обосновалось въ имперіи Карла Великаго, просвѣтителя Даніи и свирѣпыхъ саксовъ. На Скандинавію идетъ германское христіанство. Его оплотъ—германская имперія, а за нею въ тылу еще христіанство романизованныхъ франковъ, весь сложный, обладавшій уже тогда сѣдой культурой романскій міръ. На западѣ, на островахъ Британіи, уже спорятся христіанство кельтовъ и англо-саксовъ; церковныя броженія отражаютъ въ себѣ долгую традицію нѣсколькихъ наслоеній христіанской проповѣди. Только черезъ посредство всѣхъ этихъ промежуточныхъ этаповъ вліяетъ на еще языческую или только-что новообращенную Скандинавію Римъ. Онъ далеко. Не онъ властенъ. Напротивъ, между Кіевомъ и Византіей непосредственныя отношенія. Лишь греческая же Корсунь или тѣсно связанный съ Кіевомъ, ни этнографически, ни политически не представляющій чего-либо отдѣльнаго, Переяславль—первая митрополія восточныхъ славянъ,—поспособствовали на перепутьи между Византіей и Кіевомъ распространенію среди дружинной Руси Христова ученія.

Напротивъ христіанизація центральной Европы по типу

своему на рубежѣ намѣченныхъ мною второго и третьяго періодовъ. Выраженіе „христіанизація варваровъ" тутъ почти не примѣнимо. Христіанство идетъ еще не in barbaros, а все еще или во всякомъ случаѣ въ значительной степени—in gentiles или in paganos. Памятники, относящіеся до юго-западной или центральной Европы, даютъ намъ свѣдѣнія о рядѣ культовъ полу-античнаго полу-варварскаго язычества. Таковы Меркурій-Розмерта на среднемъ Рейнѣ, Mars Halamardus 29 легіона при императорѣ Клавдіи, Mars Thingsus in cuneo Frisorum и др. Въ городахъ уже давнымъ давно ведутъ риторы преподаваніе гуманитарныхъ языческихъ знаній, и ихъ кельтскіе и германскіе воспитанники не чужды античной философіи. Общественныя игры, культы и литераторы, подорожныя гостинницы-госпитали, древне-римскія помѣстья, какъ зачатки будущихъ феодальныхъ владѣній, римское право и, что всего важнѣе, давнія прочно установленныя дѣловыя и политическія сношенія съ Имперіею и Римомъ, все это долженъ принимать въ соображеніе историкъ религіи при изслѣдованіи христіанизаціи варваровъ центральной Европы. И вотъ, такъ какъ отъ болѣе типичнаго, т.-е. болѣе простого всегда правильнѣе переходить въ научныхъ проблемахъ къ болѣе сложному, мнѣ представляется, что изученіе христіанизаціи Руси должно предшествовать и даже въ значительной степени расчистить путь для пониманія того, какимъ образомъ стала на нѣсколько столѣтій раньше христіанской и подчиненной Риму центральная варварская Европа кельтовъ и южныхъ германцевъ.

* * *

Итакъ, настоящая работа въ общемъ и цѣломъ поставила себѣ задачей изученіе литературныхъ памятниковъ той поры, когда христіанизуются варварскіе народы Европы. Но это, казалось бы, чисто историко-литературное изслѣдованіе переходитъ въ изслѣдованіе историко-религіозное, потому что памятники наши такъ же живы, какъ и сама жизнь. Они событія. Они направлены къ опредѣленной цѣли; они акты борьбы интересовъ и потребностей вѣры, т.-е. того самаго жгучаго и самаго высокаго, что опредѣляетъ интересы и потребности. И только покончивъ съ обѣими задачами, т.-е. и съ

историко-литературной, и съ историко-религіозной, попутно придется, поставить себѣ третью, уже исключительно историко-религіозную, которая сведется къ отвѣту на вопросъ, что представляло собою язычество варварскихъ народовъ Европы.

Стелется ученіе Христа съ юга на сѣверъ, отъ береговъ Средиземнаго моря по лѣсамъ и перелѣскамъ, черезъ горы и равнины центральной и восточной Европы, вверхъ и внизъ по теченію рѣкъ и растутъ погосты и монастыри, пока всѣ варварскіе народы Европы не станутъ христіанами, и сольется во-едино европейская и христіанская цивилизація. Мы забыли эти вѣка гибели языческихъ боговъ, уничтоженія ихъ капищъ и подвиговъ мученичества и церковнаго благоустройства проповѣдниковъ христіанства среди варваровъ. Великая проблема о христіанствѣ всегда разсматривается при свѣтѣ его столкновенія съ античнымъ міромъ, т.-е. съ язычествомъ греко-римлянъ. Но вѣдь всемірной религіей стало христіанство только послѣ побѣды надъ язычествомъ варваровъ. Только при помощи христіанства, когда крестъ на мѣстѣ древняго орла украсилъ знамена римскихъ легіоновъ и когортъ, и еще гораздо успѣшнѣе послѣ того, какъ не стало вовсе желѣзнаго римскаго воинства, осуществили Римъ и Византія свое назначеніе, подчинивъ своей цивилизаціи всю Европу. Современные народы дѣтища этой побѣды. Нѣтъ ея значительнѣе, и оттого движеніе христіанства in barbaros,—антитеза южнаго греко-римскаго христіанскаго міра и язычества варваровъ,—величайшая изъ всѣхъ антитезъ въ исторіи человѣчества. Нельзя оцѣнить какъ слѣдуетъ христіанства, не только не углубившись въ сложную политику Рима и Византіи той поры, о которой рѣчь въ этой книгѣ, но даже не взвѣсивъ хорошенько, что и какъ уничтожало и что несло съ собою христіанство, двигаясь на сѣверъ. Оттого не надо останавливаться передъ пристальнымъ изученіемъ тѣхъ еще дѣтскихъ и блѣдныхъ, какъ сама природа сѣвера Европы, памятниковъ той знаменательной поры. Необразованы ихъ авторы, скромны и просты идейные завѣты, какія имъ прежде всего предстоитъ исполнить, но они совершили великій переворотъ и чреватъ послѣдствіемъ иногда дѣтскій лепетъ ихъ писаній, занесенныхъ на грубый пергаментъ большимъ, неуклюжимъ, соотвѣтственно содержанію, дѣтскимъ почеркомъ устава и полуустава.

Миѳологамъ хотѣлось расцвѣтить и разукрасить грубый варварскій міръ въ языческую пору. Національная гордость влекла представить его въ роскоши искусства и возвышеннаго міропониманія, а его поэзію и его культъ сдѣлать достойными любованья. Но скорбно читать у арабскихъ, римскихъ и греческихъ писателей презрительные отзывы о грубости и грязи нашихъ варварскихъ предковъ. И вдумываясь въ ихъ бытъ и нравы той поры, когда они были предоставлены самимъ себѣ, трудно осмыслить ихъ вѣру пріемами, хотя сколько-нибудь приближающими ихъ къ блестящему и образованному язычеству античныхъ народовъ.

Въ настоящей работѣ я старался ничего не преувеличивать, держаться насколько это возможно, ближе къ тому, что даютъ намъ сами памятники. Особенно убого было язычество Руси, жалки ея боги, грубы культъ и нравы. Не поэтически смотрѣла Русь на природу, и не возсоздавало воображеніе никакой широко-задуманной религіозной метафизики. Но значитъ ли это, что не надо съ любовью и довѣріемъ относиться къ той нѣкогда тоже по своему облагодѣтельствовавшей вѣрѣ славянъ, какая бы несовершенная и для христіанина нечестивая она бы ни была. Чтобы дать понять, какъ правильнѣе всего, надо относиться къ религіямъ варварскихъ народовъ, я взялъ эпиграфомъ моей работы эти прекрасныя слова Бгагаваджиты, которыя перевожу съ англійскаго ихъ перевода Макса Мюллера: „Какую бы форму (божества) ни захотѣлъ обоготворить вѣрующій, Я приспособляю къ ней его вѣру. Обладая этой вѣрой, онъ старается пріобщиться къ этой (формѣ божества) и получаетъ отъ нея то благо, какого онъ хочетъ (хотя оно) на самомъ дѣлѣ дано мною“. Или еще: „Даже тѣ, о, сынъ Кунти! кто, преданные другимъ божествамъ, съ вѣрою обоготворяютъ ихъ, мнѣ служатъ (только) неправильнымъ способомъ“ (Sacred books of the East. Oxford. 1882. Clar. Press. vol. VIII pp. 76 & 84). Какъ всюду и какъ всегда, сливались во-едино потребности и вѣра, хозяйство и міропониманіе, мораль и бытъ. И это общее, одно и нераздѣльное, чѣмъ жили славяне, вошедшіе въ составъ Руси, на благо было потому, что отсюда, изъ этой непочатой и плохо воздѣланной еще черной матери-земли возросло прекрасное и великое, что создало святую Русь.

Не возвышенное, высоко вознесенное богословской мудростью христіанство воспріяла только-что крещеная Русь. Новая ея вѣра была, конечно, простой вѣрой малыхъ сихъ. Пока основываются тамъ, на Западѣ, университеты и, сидя на соломѣ у ногъ своихъ учителей, разноплеменные слушатели богослововъ-схоластиковъ, узнавали и объ Платонѣ, и объ Аристотелѣ и объ Аверроэсѣ, умѣли разобраться въ заблужденіяхъ павликіанъ и манихеевъ, обсуждали тайну Предопредѣленія и первороднаго грѣха, на соборахъ священниковъ, византійскіе и свои собственные христолюбцы и книжники преподавали самыя основы христіанской морали и христіанскаго богослуженія. Но сливались зато въ нѣкую цѣлостность новая вѣра и дружинный быть, новая государственность и древняя преданность роднѣ; такой надеждой на одно святое благо для Руси, ставшей теперь святою Русью, исполнились сердца христіанъ-дружинниковъ, создателей новой государственности; такъ прекрасны казались священныя службы и жизнь въ монастыряхъ, просвѣщавшихъ окружное населеніе, еще коснѣвшее въ язычествѣ; такъ полны знанія и мудрости только-что возникавшія свои или пришедшія отъ балканскихъ и константинопольскихъ славянъ книги; такой возвышенной стала представляться теперь борьба съ поганой степью, закончившаяся, увы, трагическя!.. И хочется, памятуя о будущемъ, позабыть тѣ горькіе споры съ церковью и въ самой церкви, ради которыхъ часто изслѣдователи будто нарочно обѣдняютъ разсказы лѣтописцевъ, стараются быть скептиками и этимъ предъявляютъ къ памятникамъ несообразныя требованія. Всегда священна и свята жизнь человѣческая, и самая грѣховность ея—лишь испытаніе святости. Но особеннымъ сіяніемъ окружены должны быть эпохи великихъ нарожденій, совсѣмъ новыхъ, влекущихъ за собою міровыя послѣдствія религіозныхъ, а, стало быть, и соціально-политическихъ переворотовъ.

Послужившіе предметомъ настоящаго изслѣдованія памятники—не поэзія, а исторія зодчества и живописи той поры не улажились въ его рамки. Но, расчищая передъ собою трудный путь, эта работа стремится представить и то искусство, что вмѣстѣ, сопряженно, во взаимодѣйствіи съ проповѣдями и переводами церковныхъ книгъ, съ богослуженіемъ,

церковнымъ зодчествомъ и прикладнымъ мастерствомъ, служило неустаннымъ стимоломъ, пока, совершенствуясь и изощряясь, не возсіяло тамъ на западѣ неизмѣримо ярче, чѣмъ у насъ, пестрымъ блескомъ своей своеобразной и причудливой для насъ теперешнихъ людей—христіанской эстетикой среднихъ вѣковъ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Языческій бытъ и христіанскія поученія.

I.

Къ литературѣ вопроса.

Въ четвертомъ томѣ *Лѣтописей русской литературы и древностей*, вышедшемъ въ 1862 году, проф. Н. С. Тихонравовъ собралъ нѣсколько проповѣдей, упоминающихъ о язычествѣ. Онъ объединилъ ихъ общимъ заглавіемъ: „Слова и поученія, направленныя противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ“. Съ тѣхъ поръ эти произведенія нашей письменности хорошо извѣстны всякому, занимающемуся славяно-русскими религіозными древностями. Но вотъ прошло уже почти полвѣка, а тексты ихъ все еще остаются не изслѣдованными. До сихъ поръ не выяснено, ни каковы ихъ взаимныя отношенія, ни время ихъ возникновенія. Это, разумѣется, не только не позволяетъ пользоваться ихъ данными вполнѣ сознательно, не боясь впасть въ преувеличеніе, но оставляетъ въ значительной степени открытымъ вопросъ и о томъ, откуда почерпнули ихъ авторы и компиляторы сообщаемыя ими свѣдѣнія. Передъ всѣми, кому приходится обращаться къ нимъ, какъ къ источнику, широкое поле для догадокъ, не очерченное почти никакими предѣлами. Чему вѣрить и чему нѣтъ, изъ того, что мы узнаемъ изъ этихъ памятниковъ о нашемъ язычествѣ, остается дѣломъ самаго общаго сужденія, чуть не личнаго вкуса.

Основной источникъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, а именно носящихъ заглавіе: „Слово св. Григорія изобрѣтено в толцѣхъ о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ

ї требы им клали, то ї нынѣ творят", правда, тогда же былъ опредѣленъ Тихонравовымъ. Это проповѣдь Григорія Богослова на Богоявленіе. Отрывки греческаго текста и отрывки древнеславянскаго перевода по Синодальной рукописи XIV в. были напечатаны en regard съ двумя подобными же древне-русскими словами. Съ тѣхъ поръ проф. Будиловичъ издалъ всѣ тринадцать проповѣдей Григорія Богослова, имѣвшія распространеніе въ нашей древней письменности, по рукописи XI в., принадлежащей Имп. Публичной Библіотекѣ. „Бесѣда на Богоявленіе" напечатана здѣсь первой. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, весь текстъ ея славянскаго перевода. Явилась, значитъ, возможность выяснить, что въ нашемъ Словѣ „въ толцѣхъ", т.-е. толковомъ, просто переводъ и что прибавлено. Такое несложное изслѣдованіе существенно важно, такъ какъ безъ него совершенно невозможно отдать себѣ отчета въ томъ, что вообще можно отнести къ славяно-русскому язычеству. Но такое сличеніе, однако, не сдѣлано даже тѣми, кто тѣмъ не менѣе черпалъ свѣдѣнія изъ этого памятника. Изслѣдователи, обыкновенно довольствовались простымъ огульнымъ сужденіемъ и считали русскимъ все казавшееся имъ таковымъ по чисто внѣшнимъ признакамъ.

Поученія, озаглавленныя одинаково: „Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правоі вѣре" къ греческому источнику, повидимому, не восходятъ. Съ большой долей вѣроятія ихъ всегда считали оригинальными русскими произведеніями. Но тѣмъ болѣе представляется необходимымъ, раньше чѣмъ пользоваться ихъ данными, какъ источникомъ для возстановленія языческой вѣры нашихъ предковъ, разобраться въ томъ, когда и гдѣ они возникли. Равнымъ образомъ въ высшей степени важно и то, для кого собственно составлены эти проповѣди, къ кому онѣ обращались, потому что только отдавши себѣ отчетъ и въ этомъ, можно оцѣнить сообщаемыя памятникомъ подробности. Сама рукопись, въ которой дошло до насъ древнѣйшее изъ произведеній этой группы—XIV в.; это знаменитый Паисьевскій Сборникъ. Неужели же еще въ XIV в. могла представить интересъ и имѣть значеніе проповѣдь, бичующая язычниковъ и двоевѣрцевъ? А другія рукописи, изъ которыхъ почерпнулъ Тихонравовъ напечатанныя имъ поученія, еще моложе! Оттого, если и относятъ обык-

новенно Слово Христолюбца къ до-монгольской порѣ, то опять по соображеніямъ самаго общаго характера.

Проф. Голубинскій пишетъ о немъ слѣдующее: „Единственный предметъ, который послѣ имѣющихся въ славянскомъ переводѣ греческихъ нравоучительныхъ словъ и спеціальныхъ нравоучительныхъ сочиненій, дѣйствительно, требовалъ со стороны русскихъ учителей ихъ собственныхъ поученій, это—остатки язычества и языческихъ суевѣрій среди русскихъ христіанъ. Но сихъ-то поученій, дѣйствительно и особенно нужныхъ, какъ кажется, и писано было всего менѣе. Въ настоящее время ихъ извѣстно всего три, а къ періоду до-монгольскому можетъ быть отнесено только одно. Поученіе это—подписанное: Слово нѣкоего Христолюбца"... [1]). Проф. Голубинскій видитъ, такимъ образомъ, въ авторѣ „Слова" знающаго наше древнее язычество христіанскаго „учителя", искореняющаго пережитки старыхъ вѣрованій. Мнѣ представляется такой образъ весьма мало правдоподобнымъ и оттого мнѣ кажется необходимымъ постараться найти въ самихъ нашихъ памятникахъ указанія еще и на то, какова та среда, въ которой вообще имѣло смыслъ „учителю" распространяться о древнемъ язычествѣ, называть боговъ, объяснять и изображать обряды.

Не такъ давно, въ 1897 году, изданныя проф. Тихонравовымъ поученія и слова были перепечатаны въ третьемъ выпускѣ *Памятниковъ древне-русской церковно-учительской литературы* проф. А. И. Пономарева. Они здѣсь снабжены обширнымъ предисловіемъ покойнаго проф. Владимірова и примѣчаніями его же и редактора изданія. Можно было бы ожидать, что тутъ сдѣлана вся необходимая работа для того, чтобы наши памятники могли быть сознательно используемы изслѣдователями древне-русскихъ вѣрованій. Однако—ничего подобнаго. Сами тексты воспроизведены по Тихонравовскимъ безъ какого бы то ни было филологическаго комментарія. Даже текстъ „Слова нѣкоего Христолюбца", сообщенный давнымъ давно Срезневскимъ по Золотой Цѣпи въ его „Древнихъ памятникахъ русскаго письма и языка" [2]) и особенно

[1]) Исторія русск. церкви I² стр. 825—827.

[2]) *Извѣстія Имп. Академіи Наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности* т. X (старая серія in. 4°) 1861—63, стр. 692—696.

исправный, ве только пе помѣщенъ и вовсе не принятъ во вниманіе, но онъ даже и ие указанъ. Предисловіе проф. Владимірова даетъ общій очеркъ славяно-русской миѳологіи съ ссылками на его „Введеніе иъ исторію русской литературы“ [1]), а примѣчанія дополняютъ свѣдѣнія изъ нашихъ поученій о томъ или иномъ богѣ или обрядѣ, безъ малѣйшей попытки отнестись къ этимъ свѣдѣніямъ критически и взвѣсить ихъ самихъ по себѣ, раньше чѣмъ погрузиться въ дебри фольклористическихъ сближеній и сопоставленій. При такомъ пониманіи задачъ изданія, ни одинъ изъ поставленныхъ выше вопросовъ не затронутъ даже вскользь. Они не возникали ни передъ издателемъ, ни передъ авторомъ предисловія и примѣчаній. Между тѣмъ, если можно надѣяться, что когда-нибудь прольется новый свѣтъ на древнія вѣрованія нашихъ отдаленныхъ предковъ до ихъ крещенія, то надежда эта прежде всего въ строгой критикѣ письменныхъ и наиболѣе древнихъ источниковъ по языческимъ вѣрованіямъ.

Изданіе проф. Пономарева вообще не можетъ быть названо тщательнымъ. Пользоваться имъ можно для научныхъ цѣлей лишь съ величайшей осторожностью. Чтобы не быть голословнымъ, укажу на недочеты даже въ самой этой простой перепечаткѣ текстовъ, изданныхъ Тихонравовымъ. Два поученія: „Слово отъ св. Евангелія“ и „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго, Архіепископа Константина града о томъ, како пьрвое погании вѣровали въ идолы, и т. д.“ были изданы Тихонравовымъ по рукописи Новгородскаго Софійскаго собора. Но Тихонравову были извѣстны и другіе тексты. Такъ „Слово отъ св. Евангелія“ онъ нашелъ еще въ одномъ сборникѣ Троице-Сергіевой Лавры и въ примѣчаніяхъ далъ разночтенія по нему. Другое упомянутое только что Слово, приписанное Іоанну Златоустому, въ той же самой рукописи Новгородскаго Софійскаго собора встрѣчается еще разъ. Разночтенія съ этимъ вторымъ текстомъ даны тоже въ примѣчаніяхъ и этотъ второй текстъ названъ В. Въ *Памятникахъ* проф. Пономарева перепечатаны эти Слова вмѣстѣ съ разночтеніями, но нигдѣ, ни въ предисловіи, ни въ примѣчаніяхъ не объяснено, откуда они и что значитъ это В. По-

[1]) Кіевъ. 1896 г.

слѣднее изъ напечатанныхъ Тихонравовымъ поученій озаглавленное просто: „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго“, проф. Пономаревымъ не помѣщено, опять безъ всякой оговорки. Оговорка эта однако была совершенно необходимой, потому что въ другомъ мѣстѣ и среди совершенно другихъ проповѣдей и это Слово находится въ *Памятникахъ*, только по другой рукописи и подъ другимъ заглавіемъ (см. № 50 на стр. 104).

Памятники проф. Пономарева для всякаго изучающаго литературу обличеній представляютъ однако весьма важное пособіе. Въ немъ можно почерпнуть тутъ множество свѣдѣній, и при чемъ не только оттого, что удобнѣе имѣть въ одномъ изданіи цѣлый рядъ однородныхъ произведеній, чѣмъ искать то тамъ, то здѣсь, то въ „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“ Срезневскаго, то въ *Православномъ Собесѣдникѣ* за 1858, 1859 и 1860 и проч. года. Очень много существенно важныхъ свѣдѣній находится и въ примѣчаніяхъ проф. Пономарева. Оттого тѣмъ болѣе нельзя не пожалѣть, о безсистемности, научной невыдержанности и неряшливости этого изданія.

Вскорѣ послѣ выхода въ свѣтъ *Памятниковъ* проф. Пономарева въ *Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ* [1]) стали печататься статьи г. Азбукина, спеціально посвященныя вопросу о борьбѣ русской церкви съ язычествомъ. Эти статьи собранные вмѣстѣ состовили цѣлое изслѣдованіе. Въ центрѣ его стоятъ, разумѣется, все тѣ же поученія, что были собраны и изданы Тихонравовымъ, но, походя, подобрано довольно многое другое. Тихонравовскія проповѣди оказались вовсе не такъ одиноки. О язычествѣ и двоевѣріи, оказалось, находится довольно много свѣдѣній въ нашей древней письменности. Однако, кромѣ заслуги сведенія вмѣстѣ извѣстнаго количества матеріала, едва ли есть, что сказать о работѣ г. Азбукина. Она вызвала очень суровую и, увы, справедливую отповѣдь проф. Голубинскаго [2]). Г. Азбукинъ филологически своихъ источниковъ не изучалъ вовсе, а свѣдѣнія его о древнихъ религіяхъ вообще и въ частности о славяно-русскомъ язычествѣ болѣе,

---

[1]) Тома XXVIII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX.

[2]) Отзывъ о сочиненіи Азбукина, представленномъ въ Имп. Акад. Н. на соиск. преміи графа Толстого. Спб. 1905. (Отд. листомъ).

чѣмъ ограничены. Какъ изслѣдованіе по исторіи русской церкви работа его тоже не имѣетъ значенія.

Вотъ вся литература по вопросу, которому посвящено настоящее изслѣдованіе, за цѣлыхъ полвѣка. Матеріалъ накоплялся. Изученія его однако не было. Отчего? Я постараюсь отвѣтить на этотъ вопросъ, потому что одновременно выяснится и то, почему вообще интересъ къ изученію религіозныхъ древностей послѣ столькихъ увлеченій и такой огромной литературной производительности за первую половину XIX в., потомъ сталъ гаснуть и наконецъ исчезъ вовсе.

Въ этомъ отношеніи въ высшей степени поучительны небольшія статьи акад. Ягича въ его *Архивѣ*, озаглавленныя „Mythologische Skizzen“ [1]). Тутъ выражена, мнѣ кажется, всего ярче точка зрѣнія современной науки на то, что когда то называли миѳологіей и чему хотѣлось бы теперь подыскать какое-либо совсѣмъ иное названіе. Поводомъ къ тому, чтобы оговорить статью акад. Ягича служитъ не только принадлежность ихъ столпу современнаго славяновѣдѣнія, но и то, что въ нихъ использованы поученія напечатанныя Тихонравовымъ.

Прежде всего акад. Ягичъ своеобразно оцѣнилъ самыя эти небольшія произведенія нашей древней письменности. Онъ пишетъ: „den Verfassern und Abschreibern solcher Diatreben war es mehr um den reichen Wortschall als um dem dahinter steckenden Sinn zu thun, sie gefielen sich im Zusammenklauben von allerlei verpönten, heidnischen Namen, unbekümmert darum, wo und wann und ob uberhaupt je solche Namen im Leben vorhanden waren“ [2]). Если такъ смотрѣть на наши поученія, то, конечно, вполнѣ законно поставить вмѣстѣ съ акад. Ягичемъ вопросъ: „Können solche Quellen Werth haben?“ [3]) и отвѣтъ долженъ быть неминуемо отрицательный. Не имѣетъ смысла тщательно изучать ихъ тексты, добиваться болѣе точнаго ихъ пріуроченія, стараться ознакомиться съ создавшей ихъ средой и такъ далѣе, если передъ нами „досужіе мудрствованія“, если „досужія руки впи-

---

[1]) *Archiv für slawische Philologie*, IV и V.

[2]) Ibid. B. IV, s. 424.

[3]) Ibid.

сываютъ“ въ нихъ то, что случайно приходитъ въ голову. Разъ только играла фантазія и „чесались“ руки книжниковъ и переписчиковъ сказать то или другое о нашихъ древнихъ богахъ, работа надъ текстомъ трата времени. Все равно, что бы и какъ бы ни было, выражаясь словами акад. Ягича, „wir würden zü den grössten Absürditäten gelangen, wollten wir in allem, was diese Aufsätze enthalten, einen echten mythologischen Hintergrund des slavischen Alterthums vermuthen“ [1]). Утверждая, что мы пришли бы къ нелѣпостямъ, признавъ лишь *все*, что сказано въ этихъ произведеніяхъ, акад. Ягичъ еще слишкомъ довѣрчивъ. Никакого критерія судить о томъ, что дѣльное и что пустое, тогда нѣтъ и не можетъ быть.

Подобный взглядъ—взглядъ скептика. И вотъ это и характерно. Скептицизмъ ко всему, что не можетъ быть обоснованно на законахъ языкознанія, составляетъ одну изъ главныхъ особенностей филологіи 80-хъ годовъ. Эти выраженія поставленныя мною въ скобкахъ: „досужія руки вписываютъ“. чья-то рука „почесалась“ вписать, „досужее мудрствованіе“ принадлежатъ весьма уважаемымъ ученымъ и вовсе мною не выдуманы. Они показатели того же скептицизма. Я бы назвалъ его скептицизмомъ историко-литературнымъ.

Скептицизмъ былъ неизбѣженъ. Наука первой половины XIX в. увлекалась самыми обширными часто фантастическими гипотезами. Въ частности, что касается миѳологіи, то возсоздавая вѣру „сѣдой старины“, она нерѣдко сама вступала на путь миѳическаго творчества; это приводило иногда къ истинной поэзіи, а зачастую, и къ чему-то такому, къ чему вполнѣ примѣнимы эти слова ак. Ягича „Zusammenklauben von allerlei verpönten heidnische Namen“, даже гораздо болѣе, чѣмъ къ составителямъ древнихъ поученій. Въ области исторіи литературы за первую половину XIX в. еще не достаточно обособились и стали самостоятельными съ одной стороны критика, какъ родъ художества слова, а съ другой—критика, какъ научное изученіе. А отсюда публицистика, радикальная, реакціонная, націоналистическая, свободомыслящая и церковная пестрѣла на страницахъ, казалось бы, предназначенныя для научнаго изслѣдованія фактовъ. Оттого филологи писали на

[1]) Ibid. s. 422.

своемъ знамени, поскольку и они брались и должны были браться за изученіе древнихъ вѣрованій и древней поэзіи, этотъ отрезвляющій лозунгъ: будемъ скептиками.

Я сознательно пишу скептицизмъ, а не критика. Скептицизмъ рядился часто въ обличье критики, но между ними огромное различіе. Въ своихъ „Mythologische Skizzen“ ак. Ягичъ пишетъ: „Ich will eine Vermuthung aussprechen auf die Gefahr hin, von allen Mythologen—ich selbst möchte ja nicht dazu gezält werden—mit Unwillen zurückgewiesen zu werden, es schadet aber nicht, zuweilen auch die Stimme eines nüchternen Kritikers zu hören“ [1]). Но въ этой своей небольшой работѣ онъ гораздо болѣе ученый скептикъ, чѣмъ критикъ, и всѣ черты, отдѣляющія оба понятія, въ ней налицо. И именно эти черты, разумѣется, не безъ непосредственнаго личнаго вліянія маститаго слависта, къ мнѣніямъ котораго не одно уже поколѣніе молодыхъ славистовъ привыкло прислушиваться съ величайшимъ вниманіемъ, отразились на изученіи нашихъ религіозныхъ древностей.

По отношенію къ памятникамъ, съ которыми намъ предстоитъ ознакомиться, основая теза, проводимая въ „Mythologische Skizzen“ сводится къ слѣдующему. Свои знанія о языческихъ богахъ древніе книжники почерпали либо изъ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ, гдѣ боги перечислялись при разсказѣ о началѣ княженія Владиміра [2]), либо изъ вписанныхъ въ лѣтопись подъ 1114 годомъ русскихъ глоссъ къ хроникѣ Малалы; тутъ древне-египетскіе божества переведены русскими именами: „сынъ Свароговъ“ и Дажьбогъ [3]). Такъ какъ наши поученія составляютъ часть Паисьевскаго сборника, то нхъ нѣтъ основаній считать болѣе древними, чѣмъ XIV в. [4]). Значитъ они моложе обоихъ лѣтописныхъ извѣстій о богахъ, а отсюда все, что въ нихъ не плодъ фантазіи, взято оттуда. Далѣе, разъ Сварожичъ не упомянутъ среди боговъ Владиміра, а вписанъ подъ 1114 несомнѣнно Новгородцемъ,—это доказывается личнымъ знакомствомъ автора замѣтки съ Ладожскимъ посадникомъ Павломъ—надо думать, что Сварожичъ

[1]) B. V, s. 424.

[2]) Ibid., s. 422.

[3]) Ibid., s. 419 и 425.

[4]) Ibid., s. 421.

богъ не южный, а сѣверный [1]). Однако въ виду несомнѣнности существованія Сварожича у сѣверо-западныхъ словянъ, о чемъ свидѣтельствуетъ Титмаръ Мерзебургскій и братъ имп. Генриха II, Бруно, можно предположить, что и новгородцы Сварожича знали лишь по наслышкѣ, имѣя сношенія съ западомъ, гдѣ существованіе этого божества, дѣйствительно засвидѣтельствовано [2]). Попытка географическаго пріуроченія боговъ и признаніе того, что богъ упомянутый только на сѣверѣ Руси, не долженъ быть признанъ почитавшимся, непремѣнно, и на югѣ и обратно, и составляетъ главное пріобрѣтеніе заключающееся въ „Mythologische Skizzen“. Это соображеніе строго критическое и съ того времени, какъ оно высказано, оно можетъ считаться общепринятымъ.

Ак. Ягичъ въ принципѣ сошелся тутъ съ Иречекомъ еще въ 1863 г. (*Časopis Čes. Muz.* str. 147) весьма опредѣленно писавшимъ: „u nas Čechů ani o Dažbohu ani o Chrsu zminky není. Tak též u Palaků, Jihoslovanů a Polabanů“. Приведя это мѣсто ак. Ягичъ и замѣчаетъ: „Der unkritische Afanasiew pflegte alles zu verallgemeinern, so machte er auch Dažbog nebst der unglücklichen Etymologie zu einen uralten, gemeinslavischen Namen für den Sonnengott“ [3]). Казалось бы, изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что и Сварожичъ отнесенъ къ сѣверу по разъ установленному взгляду на язычество, не допускающему „alles zu verallgemeinern“. Но вотъ тутъ-то сказывается гораздо болѣе скептикъ, чѣмъ критикъ. Критицизмъ непремѣнно долженъ исходить изъ извѣстныхъ положеній одного характера. Сомнѣніе лишь—слѣдствіе ихъ примѣненія къ подлежащимъ изслѣдованію явленіямъ. Критицизмъ ограничиваетъ выводы, но не стѣсняетъ ихъ. Онъ лишь требуетъ опредѣленной заранѣе признанной методологически правильной провѣрки. Скептицизмъ—иначе. Онъ сомнѣвается вообще. Онъ не увѣренъ ни въ принципахъ, ни въ данныхъ. Оттого очень часто имъ руководитъ лишь простой здравый смыслъ, самый шаткій изъ всѣхъ критеріевъ, когда дѣло идетъ о научной работѣ надъ памятниками глубокой древности.

---

[1]) Ibid., s. 412.
[2]) Ibid., s. 423 и 426.
[3]) B. V, s. 4.

Менѣе всего станетъ скептикъ трудиться именно надъ основными предпосылками, надъ теоретическимъ обоснованіемъ. И вотъ въ тѣхъ же „Mythologische Skizzen", подъ вліяніемъ которыхъ, наконецъ, вошло въ обыкновеніе провѣрять источники нашихъ свѣдѣній о язычествѣ и не выходить за данныя въ этихъ источниковъ географическія и этнографическія предѣлы; тѣмъ не менѣе относительно напр., Даждбога признано, что „in der That einst bei den Südslawen (Serben, Bulgaren) ein als übernatürliches Wesen aufgefasster Träger dieses Namens bekannt war" [1]). Основаніемъ этому служитъ при этомъ лишь завѣдомо богомильская, записанная въ XIX в., сербская сказка о мірозданіи, гдѣ на мѣстѣ Сатанаила поставленъ какой-то Дабогъ! [2]).

Вопросами о томъ, что представляютъ собою наши древнія божества т.-е., выражаясь языкомъ миѳологовъ, какова ихъ „миѳологическая природа", настоящее изслѣдованіе не займется вовсе. Оттого лишь для характеристики взглядъ на изученіе религіозныхъ древностей Руси, которое мнѣ кажется наиболѣе распространеннымъ среди современныхъ русскихъ представителей филологіи и исторіи напомню, что въ „Mythologische Skizzen" не только Хорсъ признанъ богомъ солнца [3]), на основаніи извѣстнаго мѣста Слова о Полку Игоревѣ, а Стрибогъ богомъ вѣтра по соображеніямъ этимологическимъ [4]), но еще богомъ солнца признанъ и Даждбогъ, потому что въ Лаврентьевскомъ спискѣ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ между именами Хорса и Даждбога пропущена связка [5]). Между тѣмъ уже въ то время когда писались „Mythologische Skizzen" все болѣе выяснялось, насколько неправдоподобно предположеніе, будто боги индо-европейскихъ народовъ олицетворяютъ силы природы. Съ тѣхъ поръ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ древнегреческой миѳологіи проф. Фарнелемъ уже категорически формулировано то положеніе, что всѣ попытки этимологическихъ объясненій значенія древнихъ божествъ оказались безплод-

¹) Ibid., s. 11.
²) Ibid., s. 11—12.
³) S. 8.
⁴) Ibid., s. 4.
⁵) S. 7.

ными [1]). Но оставаясь на точкѣ зрѣнія скептицизма одинаково отнесется ученый и къ свидѣтельствамъ древнихъ намятниковъ и къ результатамъ научныхъ изслѣдованій. И то и другое вызоветъ лишь одно—сомнѣніе.

Скажу даже болѣе: скептицизмъ по самой сути дѣла консервативенъ. Онъ такъ же мало отрицаетъ какъ и признаетъ. Эта черта и сказывается въ большинствѣ статей и руководствъ по религіознымъ древностямъ славянъ. Матеріалъ растетъ. Онъ разнообразенъ. То, что собрали въ этомъ отношеніи фольклористы, можетъ безъ преувеличенія быть названо необозримымъ, а изслѣдованія запаздываютъ, новыя точки зрѣнія или теоріи не возникаютъ вовсе или весьма рѣдко. Отчего? Именно потому, что наиболѣе распространеннымъ остается мнѣніе, что свѣдѣнія наши *сомнительны*.

Эта черта сказалась напр., въ книгахъ Махаля [2]) и Луи Леже [3]). Онѣ задуманы, какъ руководства. Рубрики остались все тѣ же, унаслѣдованныя отъ Афанасьева. Сообщаются имѣющіяся свѣдѣнія подъ именемъ того или другого бога, того или иного обряда. Сообщаются и мнѣнія ученыхъ, старыхъ и новыхъ, одинаково, они противополагаются другъ другу къ свѣдѣнію читателя, при чемъ иногда одно, иногда другое мнѣніе представляется менѣе вѣроятнымъ по случайнымъ признакамъ, но нѣтъ даже призыва къ изслѣдованію, не сказывается даже больше симпатіи къ той, а не другой теоріи осмысленія эволюціи религіознаго сознанія. Преобладаетъ взглядъ, который можно было бы формулировать слѣдующимъ образомъ: къ сожалѣнію мы ничего не знаемъ о славянскомъ язычествѣ; вотъ данныя, на основаніи которыхъ были высказаны нѣкоторыя предположенія; большинство изъ нихъ оказалось въ значительной степени увлеченіями миѳологовъ, но за неимѣніемъ лучшаго, можно сохранить наиболѣе правдоподобныя; вотъ новыя данныя, подтверждающія эти старыя теоріи, а вотъ другія, которыя какъ будто-бы противорѣчатъ имъ.

Но что это значитъ: знать о древней давно угасшей вѣрѣ?

---

[1]) Farnell. Cults of greek states. Oxford. 1900. v. I, pp. 4—5.

[2]) Máchal. Nákres slavianskeho bajeslovi. Praha. 1892.

[3]) L. Leger. Mythologie Slave, Paris. 1902.

Не ясно ли, что тутъ возникаетъ два совершенно различныхъ и даже мало соприкасающихся другъ съ другомъ въ своихъ конечныхъ цѣляхъ стремленій? Одно изъ нихъ я назвалъ бы художественной точкой зрѣнія. Именно художественностью своей, открывающимся наслажденіемъ отъ созерцанія, какъ внѣшняго такъ и внутренняго, игрой незаинтересованнаго, тѣшащаго воображенія привлекаетъ къ себѣ возможность проникнуть въ сѣдую старину, прочувствовать вѣру отдаленныхъ предковъ, оживить передъ собой миѳы, обряды, представленія, всю осложненность религіозныхъ переживаній. А такъ какъ современному человѣку древнія вѣрованія доступны лишь какъ осмысленіе, а не какъ живое чувство и живая вѣра, то при такомъ отношеніи выступаетъ впередъ стремленіе догматизировать былую вѣру. Догматы какой-либо религіи возникаютъ лишь поздно, когда явится уже возможность у ея ревнителей самимъ осмыслить свою вѣру и этимъ отвѣтить потребности, какъ бы представить уму данныя чувства. Оттого догматы присущи лишь высоко развитымъ религіознымъ системамъ. Догматы формулируетъ уже богословіе. Не ясно ли отсюда что возсоздать догматы угасшей религіи — задача настолько трудная, что ее можно съ полнымъ правомъ считать неисполнимой и что тутъ неминуемо должно вступить во всѣ своя права художественное проникновеніе? Но возможно и другое стремленіе и только его я назову научнымъ. Оно не заботится ни о возсозданіи ни о догматизированіи мертвой религіи. Какъ ни заманчива надежда когда-нибудь продумать и оцѣнить былое религіозное сознаніе въ одномъ законченномъ цѣломъ, исторія религій, какъ наука отказывается отъ него. Она удовлетворяется лишь тѣми элементами вѣры, какіе она можетъ почерпнуть изъ источниковъ и пользуется ими для основной задачи всѣхъ культурно-историческихъ дисциплинъ: для объясненія того, какъ возникли и какъ сложились явленія современности.

Различіе, которое я стараюсь провести, можетъ быть, лучше всего объяснитъ такой примѣръ. Стремленіе возсоздать языкъ Гомера, языкъ провансальскихъ трубадуровъ, языкъ Беовульфа или Слова о Полку Игоревѣ — стремленіе художественное въ томъ смыслѣ, что оно надѣется расширить наслажденіе, доставляемое намъ этими произведеніями.

Оно свойственно въ той или иной степени каждому филологу, но опредѣляется оно, само по себѣ, не только знаніями, но трудно преодолимымъ препятствіемъ: талантомъ. На пути къ достиженію этой цѣли и стоятъ—уже мертвая фонетика, уже мертвая морфологія и мертвый синтаксисъ. Оттого филологъ, поскольку онъ только ученый, ограничиваетъ тутъ свои усилія. Онъ довольствуется лишь скромнымъ предположеніемъ, что напр., въ позднюю эпоху римской имперіи должна была, повидимому, возникнуть нѣкоторая разговорная κοινή; но ему важны лишь элементы этой κοινή, объясняющія необходимое для его построеній о восхожденіи романскихъ языковъ къ сродному пра-языку. Онъ довольствуется установленіемъ того, что напр., въ народной латыни ударяемый слогъ могъ быть и четвертымъ отъ конца, потому что отсюда объясняются такія словообразованія, какъ A'relat > Arle+s, mons Mércurii / mons mártirorum > Monmartre.

Также точно должны мы отнестись и къ древнимъ религіознымъ вѣрованіямъ. Возстановленіе древняго язычества и попытки догматизировать религіозную систему, никогда не достигшую той высоты сознательности и стройности, на которой возникаютъ догматы,—одно, а изученіе элементовъ культа, вѣрованій, религіозныхъ потребностей и обрядовъ, составлявшихъ эту систему — совершенно другое. Повторяю: скептицизмъ былъ необходимъ. Но если подъ его вліяніемъ изъ свѣтового круга научныхъ изслѣдованій вытѣсняются такія важныя данныя быта, повѣрій и понятій, какія представляютъ собою религіозныя древности, то скептицизмъ этотъ несомнѣнно должно преодолѣть.

Въ методологическомъ отношеніи между миѳологомъ, мечтающимъ о возсозданіи древняго язычества и изслѣдователемъ религіозныхъ древностей, все равно, будетъ ли онъ историкомъ, историкомъ религій или филологомъ,—то весьма существенное различіе, что ихъ прежде всего интересуютъ совершенно различныя эпохи. Миѳолога тянетъ все дальше въ глубь старины къ так. назыв. эпическому быту, когда язычество представляется ему непочатымъ и изначальнымъ. Второму, напротивъ, все яснѣе становится то обстоятельство, что наиболѣе важнымъ моментомъ должны быть признаны, самые по-

слѣдніе прощальные вздохи угасавшей вѣры. Именно въ памятникахъ того времени, когда язычество уже столкнулось съ христіанствомъ, и это послѣднее сказалось во всемъ укладѣ жизни, всего продуктивнѣе и цѣлесообразнѣе искать данныхъ для пониманія древнихъ вѣрованій. Вѣдь языческое міросозерцаніе должно было вліять. Христіанству совершенно неизбѣжно прходилось нести съ нимъ борьбу. Въ чемъ же выражалась она? Какъ велась эта борьба, въ какой средѣ, въ какой преемственности событій? Что оказывалось наиболѣе упорнымъ и неподдатливымъ изъ прежнихъ понятій, нравовъ и воззрѣній? Такъ подходимъ мы вплотную къ этому представленію возникшему въ первые вѣка христіанства—къ двоевѣрію. О двоевѣріи и упоминаетъ въ самыхъ первыхъ строкахъ знаменитое „Слово нѣкоего Христолюбца". Осмыслить это двоевѣріе и значитъ понять процессъ проникновенія сначала на Русь, а потомъ и ко всѣмъ сѣверо-восточнымъ славянскимъ племенамъ, объединеннымъ Русью, новой вѣры, очень скоро настолько укоренившейся, что Русь станетъ называться святою Русью.

Вчитываясь въ тексты тѣхъ произведеній, которымъ посвящено настоящее изслѣдованіе, преодолѣвая постепенно нагроможденныя на нихъ несообразности, заставившія акад. Ягича дать имъ такую безотрадную оцѣнку, мнѣ стало все яснѣе казаться возможнымъ добиться въ нихъ смысла, дать имъ соотвѣтствующую историко-литературную оцѣнку. Послѣднія работы акад. А. А. Шахматова освѣщали путь. Близость древнихъ проповѣдей къ лѣтописямъ становилась все понятнѣе. Наконецъ обнаружилось послѣ цѣлаго ряда spiegazioni и та эпоха, когда возникли основныя поученія и слова противъ язычества и двоевѣрія. И тогда самая возможность предположить, что рукою авторовъ, переписчиковъ и компиляторовъ руководили какія-то досужія мудрствованія, окончательно исчезла. Вмѣсто нея выяснились самыя серьезныя заботы и усилія древнихъ книжниковъ, вызвавшія къ жизни цѣлое литературное движеніе, имѣвшее и своихъ классиковъ, и своихъ подражателей, волновавшее умы, напрягавшее волю. Изъ забытья встали и опредѣленныя личности, которыхъ имена скрыты отъ насъ, повидимому, навсегда, но образъ жизни которыхъ, среда, знанія и заблужденія понятны

и въ историческомъ отношеніи заслуживаютъ полнаго вниманія.

Мнѣ остается только указать важнѣйшіе этапы того пути, который предстоитъ пройти, шагъ за шагомъ отвоевывая себѣ отъ глубокой древности крупинки знанія. Намъ предстоитъ выяснить:

— каковы взаимныя отношенія однородныхъ поученій, собранныхъ Тихонравовымъ или разбросанныхъ по другимъ изданіямъ,
— каковъ ихъ слоеной составъ и является ли возможнымъ установить время возникновенія по крайней мѣрѣ наиболѣе значительныхъ изъ нихъ,
— при какихъ обстоятельствахъ, когда и для чего составлены и перерабатывались наши поученія,
— кто были ихъ авторы и чего хотѣли они ими достигнуть?

Отъ рѣшенія этихъ вопросовъ будетъ зависѣть рѣшеніе другихъ уже не филологическихъ, а религіозно-историческихъ:

— что въ нашихъ памятникахъ относится къ славяно-русскому язычеству,
— что и при какихъ обстоятельствахъ было о немъ извѣстно составителямъ различныхъ редакцій нашихъ поученій,
— какія данныя о древнемъ русскомъ язычествѣ даютъ намъ эти памятники,
— нѣтъ ли возможности, при помощи заключающихся въ нашихъ памятникахъ свѣдѣній о язычествѣ, установить основныя черты его быта,
— какой моментъ своего развитія переживала языческая вѣра нашихъ предковъ въ моментъ принятія христіанства,
— что сразу же дала новообращеннымъ христіанская проповѣдь?

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Библіографія и сокращенія.

I. Изданія основныхъ источниковъ и руководства:

Алм. Т. И. III. . . = А. Алмазовъ. Тайная исповѣдь въ православной церкви. Томъ III. Приложенія. Одесса. 1894.

Буд. XIII Сл. Гр. Б. = А. Будиловичъ. XIII Словъ Григорія Богослова въ древне-славянскомъ переводѣ по рукописи Имп. Публ. Библ. XI в. Спб. 1875. (Изд. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.).

Гол. Ист. р. ц². . . = Е. Голубинскій. Исторія Русской Церкви 2-ое изд. (Имп. Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ) Москва. 1901. [198-ая кн. *Чтеній* общества подъ ред. Е. В. Барсова].

Горч. Отч. о Н. П. . = М. Горчаковъ. Отчетъ о Номоканонѣ изд. А. Павловымъ. Въ Отчетѣ о 16-омъ присужденіи наградъ гр. Уварова. Спб. 1874.

Лейб. Св. Лѣт. . . = Л. Лейбовичъ. Сводная Лѣтопись, составленная по всѣмъ изданнымъ спискамъ лѣтописи. Выпускъ Первый. Повѣсть Временныхъ Лѣтъ. Спб. 1876.

Ник. Мат. . . . . = Н. Никольскій. Матеріалы для исторіи древне-русской духовной письменности. Спб. 1907. (*Сборникъ Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.* т. LXXXII и *Извѣстія* того же отд. т. VIII (1903) кн. 1-ая и 2-ая).

П. др. р. К. пр. . . = Памятники древне-русскаго каноническаго права. Спб. 1880 (Русская Историческая библіотека, издаваемая Археографическою Коммиссіею. Гл. VI).

Пон. Пам. . . . . = А. Понамаревъ. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы подъ ред. проф. А. Н. П—а Спб. 1894—97 [вышло 4 выпуска]. (Изданіе журнала *Странникъ*).

Тих. Лѣт. . . . . = *Лѣтописи русской литературы и древности*, издаваемыя Н. Тихонравовымъ. Москва 1859—1862 [вышло 4 тома].

Тих. Пам. р. Отр. л. = Н. Тихонравовъ. Памятники Отреченной Русской Литературы т. I и II Москва 1863.

Срезн. Др. п. р. п. и яв. = И. Срезневскій. Древніе памятники русскаго письма и языка, въ *Извѣстіяхъ Имп. Акад. Наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности* т. X (Старая серія in 4⁰) Спб. 1861—64.

Срезн. Свѣд. и зам. . = И. Срезневскій. Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ т. I главы I—XI въ *Сборникѣ отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Наукъ т. I*; тоже т. II главы XLI—LXV въ томъ же *Сборникѣ* т. XII.

Шахм. О нач. К. св. . = А Шахматовъ. О начальномъ Кіевскомъ лѣтописномъ сводѣ. Москва. 1897. (Изданіе Имп. Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. Отдѣльный отт. Чтеній Общ.

Шахм. Пред. къ Н. Св. = А. Шахматовъ. Предисловіе къ начальному Кіевскому Своду и Нестерова лѣтопись. Спб. 1908 въ *Изъв-*

стіяхъ отд. русск. языка и слов. Имп. Ак. Н. т. XIII кн. 1-ая.

Шахм. Корс. Лег. Сб. Л. = А. Шахматовъ. Корсунская легенда о крещеніи Владиміра въ Сборникѣ статей въ честь В. Н. Ламанскаго Спб. 1908 (Изданіе Академіи Наукъ).

Шахм. Раз. . . . = А. Шахматовъ. Разысканія о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ Спб. 1908, въ Лѣтописяхъ занятій Императорской Археографической Коммиссіи т. XX.

Ипат. Лѣт. П. С. Л. II[2] = Полное Собраніе Лѣтописей. Т. II изд. 2-ое Спб. 1908.

Новг. Лѣт. по Син. Сп. = Новгородская Лѣтопись по Синодальному Списку. Изданіе Археографической Комиссіей. Спб. 1888 г.

Transact. of the 3d. Congr. f. the H. of Rel. . . = Transactions of the 3d International Congress for the History of Religions. Oxford 1908. 2 v.

II. Списокъ древне-русскихъ поученій, легшихъ въ основаніе настоящаго изслѣдованія: *)

Сл. св. ап. и пр. о тв. и дніи нед. . . . . = Слово істолковано мудростью от святых апостол и пророкъ і отецъ о тварі и о дниі рекомомъ недѣля. Издана по тексту Паисьевскаго сборника Срезн. Др. Пам. р. яз., стр. 697 и по т. Финляндскимъ отрывкамъ имъ же Свѣд. и зам. т. II. г. XLI. стр. 31.

Сл. о н. и к. б. . . = Слово о недрѣ казньхъ божиихъ. Изд. по Златострую XII у Срезн. Свѣд. и зам. I, вып. III. стр 36—37.

*) Соблюдая правописаніе текстовъ, пишу одинко для ѥ и є одинаково е, для ѡ и о одинаково о, для ꙋ и у — у, для ꙑ и ы — ы, для ѧ и ꙗ — я. Знаки препинанія разставляю сообразно тому, какъ понимаю смыслъ текста. Титлы раскрываю. Тѣ же принципы проведены во всей работѣ при передачѣ цитатъ.

Находится въ лѣтописи подъ 1065 годомъ, но текстъ не во всѣхъ спискахъ одинъ и тотъ же.

Сл. Гр. Б. на Бог. . = Слово святаага отця нашего Григорія Богословьця, бывъша епископа Наньзиязѣ (на Богоявленіе). Изд. по рук. Публ. Библ. у Буд. XIII сл. Г. Б. стр. 1 и въ отрывкахъ по рук. Моск. Синодальной Библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 98. [Въ обоихъ рукописяхъ это слово названо „на крьщенье" и такъ озаглавлено и обоими издателями. Но это заглавіе невѣрно. У Гр. Бог. есть другое слово: Λόγος εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα (У Migne'a Patrol. Curs. compl. Series graeca Gr. N. I. p. 360). Замѣтка въ сербскомъ требникѣ, указанная Тихонравовымъ (*Лѣт.* тамъ же стр. 85), называетъ это слово правильно, хотя очевидно разумѣетъ тотъ же сборникъ переводовъ т. к. считаетъ это слово „первымъ", а оно именно и начинаетъ собою данный сборникъ. Какъ объяснить эту странность, разобрать не удалось].

Б. Гр. о гр. . . . = Бесѣды святаага Григория Ѳеолога о избиении града. Изд. по рук. Имп. П. Библ. у Буд. XIII Сл. Гр. Б. стр. 229.

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. . = Слово святаго Григорья, ізобрѣтено в толъцѣх о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ і требы им клали; то і нынѣ творят. Изд. по текстамъ Паисьевскаго Сборника, Сборн. Новгородской Софійской Библіотеки № 1295 и Сборн. Кирилло-Бѣлозерскаго Монастыря № по кат. Духовн. Ак. въ Пб. 42/1120

въ *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 95—105. Перепечатаны всѣ три текста въ Пон. Пам., III стр. 231—235. Издается тутъ. См. Тексты.

Сл. св. Д. о ж. . . = Слово св. Денисья о жалѣющихъ. Неиздано. Указано по Златой Цѣпи Троицко-Сергіевской Лавры л. 26 и Измарагду Крилло-Бѣлоз. Монастыря 1115 л. 82 проф. Паномаревымъ Пон. Пам. III. стр. 294 прим.

Сл. З. Ч. Г. . . . = Слово Зарупскаго Чернеца Георгія. Изд. у Срезн. Свѣд. и зам. I вып. 1-й гл. VII стр. 56—57.

Сл. св. Ев. . . . = Слово отъ св. Евангелия. Изд. по рук. Новг. Соф. Собора № 1262 съ разночтеніями по Сб. Троице-Сергіевой Лавры № 784 у *Тих. Лѣт.* IV отд. 3-ій стр. 104 и перепечатано Пон. Пам. III стр. 236.

Св. еп. Евс. сл. к. д. чьст. н. . . . . . = Святаго епископа Еосевия слово, како достоить чьтити недѣлю. Изд. по финляндскимъ отрывкамъ у Срезн. Св. и зам. II гл. XLI стр. 34.

Сл. св. Е. о кн. уч. . = Слово святаго Ефрѣма о книжнѣмь оученіи. Неизд. Указано Срезневскимъ при описаніи Паисьевскаго сборника Свѣд. и зам. II г. LVI стр. 300—301. Тутъ отрывокъ.

Сл. ко н. І. бр. Г. . = Слово ко недѣли Іакова брата, Господня. Изд. по Измарагду Соловецкаго Мон. XV в. въ *Православномъ Собесѣдникѣ* 1859, I стр. 465. Переп. Пон. Пам. III. стр. 66.

Сл. І. Зл. о игр. и пл. . = Слово св. Іоанна о играхъ и плясаніи. Изд. по Измарагду Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 въ Пон. Пам. III стр. 103.

Сл. І. Зл. о кл. . . = Св. Златоустаго о клятвѣ. Изд. по

тѣмъ же рук. въ Пон. Пам. III стр. 81.

Сл. I. Зл. о хр. . . = Слово Іоанна Златоустаго о христіанствѣ. Изд. по рук. Новгор. Софійск. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-ій стр. 110 и по тому же Измарагду Поп. Пам. III, стр. 104.

Сл. I. Зл. к. кл. ид. . = Слово святаго отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града о томь, како первое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали, и имена имъ нарекали. яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьяньстве соуще, а не вѣдають, что есть крестьяньство. Изд. по двумъ текстамъ той же рук. Новг. Соф. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-ій стр. 107. Перепечатано у Пон. Пам. III, стр. 237.

Сл. I. Зл. п. хр. . . = Св. Іоанна Златаустаго ноученіе христіаномъ. По тѣмъ же Измарагдамъ, что и названное выше Сл. Изд. въ Пов. Пам. III, стр. 107.

Сл. Іс. пр. о р. и р. = Слово Ісаія пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ. Невзд. Оговорено у Горскаго и Невоструева. Опис. рук. Синод. Библ. № 231 л. 195 об. Ср. Волокол. библ. ркк. № 435 л. 203 и 521 л. 242. Упомянуто у Гол. Ист. р. ц. I[2] стр. 828 прим.

Сл. въ п. св. Л. Р. . = Слово въ память св. Леонтія Ростовскаго. Изд. въ *Прав. Соб.* 1858. I; ср. Титовъ въ *Чтеніяхъ Общ. Ист. и древн. Росс. при Моск. Унив.* 1893 кн. IV.

П. Новг. арх. Л. I. . = Поученіе Новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна. Изд. проф. Павловымъ въ *Журн. Мин. Нар. Пр.*

1890 сент. стр. 275 и слѣд. Переп. у Пон. Пам. III стр. 240.

Сл. св. М. о р. и кл. = Слово святаго отца Моисея о ротахъ и клятвахъ. Изд. по Паисьевскому сборнику Срез. Древ. Пам., стр. 703.

Ск. св. Н. о п. м. и рус. = Сказанье святаго отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ. Изд. въ Памятникахъ стр. русск. литературы т. I. 207. Упом. при описаніи Паисьевскего сб. Срезн. Свѣд. и зам. II. гл. LVI стр. 300.

Сл. св. от. к. д. пр. = Слово св. отецъ, како духовнѣ праздновати. Изд. по Измарагдамъ Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 у Пон. Пам. III стр. 64. Находится и въ Измарагдѣ Румянц. Музея XIV в.

Сл. св. от. к. ж. хр. = Слово св. отецъ како жити христіяномъ. Изд. по тѣмъ же Измарагдамъ у Пон. Пам. III стр. 37; тоже *Прав. Соб.* 1859. I. стр. 473.

Сл. св. от. о постахъ. = Слово св. отецъ о постахъ. Изд. по Словецкому сб. XVI в. въ *Прав. Соб.* 1858 кн. I стр. 140. Переп. у Пон. Пам., III стр. 57.

Сл. о сш. св. Д. ва ап. = Слово о сшествіи святаго Духа ва святыя апостолы царем и князем, епископомъ и попомъ и діаконом и всѣмъ православнымъ христіаномъ. Неизд. Прив. въ отрывкѣ при оп. Дубенскаго сборника Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LVII стр. 306.

Сл. н. Хр. . . . . = Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правой вѣре. Изд. по Паисьевскому сб. и по Новгородской Софійской рукописи № 1285, оба текста у *Тих. Лѣт.* IV от. 3-й стр. 89 и 90. Они перепечатаны у Пон.

Пам. III стр. 224 и 227. По златой цѣпи Троице-Сергіевск. Лавры изд. Срезн. Др. пам. р. п. и я. *Изв. А. Н.* X in 4° стр. 692—696. Издается тутъ. См. **Тексты**.

Сл. н. Хр. и н. отц. д. = Слово нѣкоего Христолюбца и наказание отца духовнаго. Изд. по р. Ярославскаго архіерейскаго дома Н. К. Никольскимъ Мат. др. р. д. п. стр. 108. Н. К. Никольскій указалъ и еще одно слово нѣкоего Христолюбца найденное имъ въ рук. Моск. Архива Мин. Иностр. Дѣлъ № 478—958. Можно назвать и четвертое, оно въ Паисьевскомъ сб. на листѣ л. 43 см. описаніе сборника у Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LVI стр. 299.

III. Статьи каноническаго характера, встрѣчающіяся въ Кормчихъ и сродныхъ сборникахъ, взяты изъ—

Уст. Вл. . . . . . = Церковный Уставъ Владимира Гол. Ист. р. ц. I^2, 1 стр. 617 и слѣд.

Уст. Яр.. . . . . = Церковный Уставъ Ярославовъ. Тамъ же стр. 628 и слѣд.

(Оба приводятся также по Лейб. Св. Лѣт.)

Уст. Бѣл. . . . . = Уставъ Бѣлечевскій Гол. Ист. р. ст. I^2, 2 стр. 530 и слѣд.

Кан. отв. I. II. . . = Каноническіе отвѣты митрополита Іоанна II. П. др. р. к. пр. I стр. 1—20.

Вопр. К.. . . . . = Вопросы Кирика. Саввы и Ильи съ отвѣтами Нифонта, епископа Новгородскаго и др. Тамъ же стр. 21—62.

Опр. Вл. С. . . . = Опредѣленія Владимирскаго собора, изложенныя въ грамотѣ Кирилла II. Тамъ же стр. 84—102.

Св. п. . . . . . . = Святительское поученіе ново-поставленному священнику. Тамъ же стр. 102—110.

Посл. Ф. Пск. д. . . = Посланіе Фотія Псковскому духовенству съ рѣшеніями по нѣкоторымъ вопросамъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 376—384.

Ск. Изв. о отр. кн. . = Сказаніе Изосимы митрополита русскаго о отреченныхъ книгахъ. Тамъ же стр. 789—796.

Три св. п. . . . . = Три святительскихъ поученія духовенству и миряномъ о разныхъ предметахъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 917—926.

Ст. М. Син. р. 954 . = Статьи канон. характ. изъ сборника Синодальной Московской библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV от. 3-ій стр. 85 и 86.

Ст. Нс. 1262 . . . = Статьи изъ Сборника библ. Новгородскаго Софійскаго собора № 1262 Тамъ же стр. 88.

Сербск. К. . . . . = Сербская Кормчая 1262 г. Срезн. Свѣд. и зам. II гл. XLVII.

Панд. Н. Ч. п. изд. . = Пендекты Никона Черногорца изд. Почаевсбой Лавры.

Панд. Н. Ч. . . . = Пандекты Никона Черногорца Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LIV.

Л. Г. А. . . . . = Лѣтовникъ Георгія Амартола прив. въ Панд. Ник. Черн. Тамъ же.

Ст. П. . . . . . = Статьи каноническаго характ. изъ Пансьевскаго сборника. Тамъ же гл. LVI.

Ст. Дуб. Сб. . . . = Статьи канон. характ. изъ Дубенскаго Сборника. Тамъ же гл. LVII.

IV. Вопросы и поновленія въ русскихъ уставахъ исповѣди взяты изъ—

Алм. Т. И. НП и Горч. Отч. о Н. П.

V. Лѣтопись и др. литературныя произведенія, содержащія указанія на язычество.

Древнѣйшій лѣтописный сводъ въ ред. преп. Никона и его дополненія.

Корсунская легенда о крещеніи Владимира или житіе Владимира особаго состава.

Начальный лѣтописный сводъ

Всецѣло пользуюсь тутъ указаніями работъ А. А. Шахматова. Непомѣщенное тутъ беру въ Нов. Лѣт. по Синод. списку изд. Арх. Ком.

Пов. времен. лѣтъ. . = Лейб. Св. Л. и Ипат. Лѣт. П. С. Л. II².

Хожд. Бог. по мук. . = Срезн. Др. Пам. р. п. и яз., 551 и слѣд.

Вид. апост. Павла. . = Тих. П. отр. р. лит. II стр. 43.

II.

„Слово нѣкоего Христолюбца".

На „Слово нѣкоего Христолюбца" первымъ указалъ Шевыревъ. Онъ нашелъ его въ знаменитомъ съ тѣхъ поръ Паисьевскомъ Сборникѣ [1]), тогда принадлежавшемъ еще Кирилло-Бѣлозерскому монастырю, а теперь перевезенномъ вмѣстѣ съ библіотекой этой когда-то славной обители въ С.-Петербургскую Духовную Академію. Долгое время нашъ памятникъ и знали лишь по тексту Паисьевскаго Сборника [2]). Только позднѣе въ одномъ Сборникѣ тоже перевезенной въ С.-Петербургскую Духовную Академію библіотеки Новгородскаго Софійскаго собора (№ 1285) проф. Чистовичъ нашелъ еще одинъ текстъ нашего поученія и указалъ на него Тихонравову. Паисьевскій Сборникъ—XIV в., а Новгородскій Софійскій—конца XV в. Эти два текста и изданы въ *Лѣтописяхъ* Тихонравовымъ. Къ нимъ однако тогда же присоединился и третій текстъ изъ Золотой Цѣпи XIV в. Троице-Сергіевской Лавры. Его издалъ Срезневскій въ своихъ „Памятникахъ

---

[1]) Паисьевскій Сборникъ подробно описанъ Срезневскимъ въ Свѣд. и зам. II, гл. LVI.

[1]) Мнѣ осталась неизвѣстной ранняя статья Срезневскаго „Данныя Паисьевскаго Сборника о язычествѣ древнихъ славянъ" (1851). За два года до выхода IV тома *Лѣтописей* Тихонравова Слово Христолюбца было помѣщено Буслаевымъ въ его Исторической христоматіи (Москва 1861 стр. 519—225) по тому же Паис. Сб. Тутъ указанъ текстъ, оставшійся мнѣ тоже полностью неизвѣстнымъ Рук. Рум. Муз. № 181.

др. р. письма и языка". Назовемъ текстъ Паисьевскаго Сборника—П., Новгородскаго Софійскаго собора—НС. и Золотой Цѣпи—ЗЦ.

Тихонравовъ считалъ текстъ НС варіантомъ П и этимъ обстоятельствомъ объясняется то, что онъ далъ его цѣликомъ рядомъ съ П. Однако достаточно просмотрѣть прилагаемую въ этой главѣ таблицу разночтеній, пропусковъ и вставокъ, чтобы увидѣть, насколько мало подходитъ терминъ: варіантъ. Разночтенія между текстами весьма незначительны. Даже главнѣйшія изъ нихъ сводятся къ замѣнѣ одного слова другимъ, равнозначущимъ. Я насчиталъ ихъ всего 36. Правда, въ одномъ мѣстѣ именно въ строкахъ 111—118 текста ЗЦ онъ сильно отступаетъ отъ П и НС, но это сводится лишь къ тому, что та же самая фраза изъ отрицательнаго оборота превращена въ положительный, для чего и потребовались нѣкоторыя измѣненія. Передъ нами не варіанты одинаково озаглавленнаго литературнаго произведенія, а одно и то же произведеніе въ трехъ текстахъ. Впечатлѣніе варіантовъ наши тексты могли произвести лишь тѣмъ, что одинъ изъ нихъ, а именно НС распространеннѣе другихъ (см. таблицу I, А и В). Такъ какъ кромѣ того въ НС еще недостаетъ многаго, что находится въ П, текстъ НС и показался Тихонравову совсѣмъ особымъ. Сравненіе же П и ЗЦ—что уже было сдѣлано Срезневскимъ—показываетъ присутствіе въ ЗЦ многихъ отдѣльныхъ словъ и цѣлыхъ предложеній, которыхъ нѣтъ въ П. Но этимъ ЗЦ лишь ближе къ НС, а самостоятельнаго въ немъ нѣтъ почти ничего. Оттого только тщательная считка могла обнаружить, каковы по существу отклоненія нашихъ текстовъ другъ отъ друга. Забѣгая нѣсколько впередъ скажу, что „Слово нѣкоего Христолюбца" дошло до насъ въ двухъ редакціяхъ и

---

[2]) Всѣ ссылки сдѣланы на строки изданій Тихонравова и Срезневскаго. Желающіе провѣрить соблаговолятъ сосчитать строки и пронумеровать ихъ. Надо при этомъ имѣть однако въ виду, что текстъ нач. въ *Лѣтописяхъ* не всегда совпадаетъ съ текстомъ, выписанномъ изъ того же Паисьевскаго Сборника Буслаевымъ. Проф. Пономаревъ замѣчаетъ (Пам. III стр. 224, прим.), что онъ провѣрилъ текстъ по рукописи и въ Памятникахъ онъ и читается такъ, какъ въ въ Христоматіи Буслаева. При такомъ положеніи вещей, слѣдуя по тексту Тихонравова въ моихъ цитатахъ принимаю въ соображеніе текстъ Буслаева.

намъ предстоитъ ознакомиться съ ихъ взаимными отношеніями.

Минуціозная работа сличенія слова за словомъ въ нашихъ текстахъ при этомъ въ высшей степени поучительна. Она даетъ больше, чѣмъ обѣщаетъ. Она раскроетъ намъ цѣлую литературную исторію проповѣдей противъ язычества, а отсюда явится возможность установить и тѣ нѣсколько перепетій, черезъ какія онѣ прошли, слѣдствіемъ чего окажется и возможность опредѣлить время и среду возникновенія этихъ памятниковъ.

Такой же разборъ понадобится и для „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ". Но я начинаю съ „Слова нѣкоего Христолюбца", потому что, при свѣтѣ его, лучше раскрывается слоевой составъ и того другого родственнаго ему памятника. Оба они сохранились вѣдь въ однихъ и тѣхъ же сборникахъ. Но близость ихъ не только въ этомъ. Одинаковы окажутся и среда, и время возникновенія, и дальнѣйшая судьба.

Наиболѣе распространенная редакція „Слова нѣкоего Христолюбца"—НС. Если мы обратимся къ табл. I мы увидимъ, что множество фразъ НС не находится ни въ ЗЦ, ни въ П. Но НС моложе, чѣмъ П и ЗЦ, на цѣлое столѣтіе, такъ какъ оба, и П и ЗЦ, конца XIV вѣка. Это обстоятельство уже намекаетъ на то, что распространенность текста НС обозначаетъ не большую полноту первоначальнаго состава Слова, а рядъ дополненій къ нему. Въ НС мы имѣемъ нѣсколько вставокъ. Что дополненія НС именно вставки, это подтверждается и ихъ тщательнымъ изученіемъ. Я обращаю прежде всего вниманіе на слова въ строкѣ 64-й НС: „коеже суть идолослужители?" Тутъ совершенно несомнѣнная вставка, такъ какъ она прерываетъ приводимыя слова Апостола Павла (1-е Коринѳ. 5, 9, 10 и 11). Если ея нѣтъ въ П и ЗЦ, мы имѣемъ полное основаніе считать ее введенной НС или его родоначальникомъ. Но характеренъ и самый вопросъ: что такое идолослуженіе? Не указываетъ ли онъ на то, что эта вставка введена человѣкомъ, жившимъ въ пору, настолько отдаленную отъ того, когда Русь была языческой, что слушатели или читатели могли не понимать слова: идолослуженіе? Возможно и другое объясненіе: авторъ могъ хотѣть при-

дать особое значеніе слову: идолослуженіе. Одно предположеніе не исключаетъ при этомъ другого: ко времени составленія редакціи НС объ идолослуженіи въ прямомъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи, и именно поэтому-то и потребовалось расширить его смыслъ. Дѣйствительно, НС даетъ такой отвѣтъ па поставленный вопросъ: „иже ставять трапезу роженицамъ, короваи молить виламъ, огневѣ подъ овиномъ“. Все это вѣдь, конечно, — безъ всякаго присутствія идоловъ. Но наша редація хочетъ расширить терминъ: идолопоклонство до значенія: вообще соблюдать обряды. Это видно изъ еще одного мѣста, столь же очевидно носящаго характеръ позднѣйшей вставки. Въ строкѣ 75-й НС находятся слова: „въ пирехъ и свадьбахъ“ и далѣе въ стр. 76-й въ той же фразѣ: „аще ли то не бравъ нарицется въ идолослуженіе“. Этихъ словъ нѣтъ ни въ П, ни въ ЗЦ. И они придаютъ совершенно другой смыслъ фразѣ. „Не подабаетъ христіанамъ, читаемъ мы въ П и ЗЦ, бѣсовскихъ игръ играти“. Замѣчаніе — общее. Въ редакціи НС получается: не подабаетъ христіанамъ на пирахъ и свадьбахъ, бѣсовскихъ игръ играть, потому что то не бракъ, а идолослуженіе. Смыслъ—частный и намѣреніе редактора опять ясно: расширить значеніе слова идолослуженіе, чтобы можно было обвинять въ немъ соблюдающихъ обряды на пирахъ и свадьбахъ. При свѣтѣ этихъ очевидныхъ вставокъ, такой же вставкой надо будетъ признать и слова НС въ строкахъ 9 — 15, гдѣ также говорится о бракѣ и приводится чрезвычайно грязный фаллическій обрядъ, который изобличается проповѣдникомъ. Въ связи съ только что обнаруженными вставками, вставкой необходимо признать и эти слова НС.

Мы открыли, такимъ образомъ, три вставки въ редакціи НС. Значитъ ли это, что мы имѣемъ основаніе назвать вставками и всѣ другіе лишніе противъ П и ЗЦ слова и предложенія? Разумѣется, только отчасти. Въ строкѣ 104-й НС мы находимъ подлинныя слова апостола Павла. Они очевидно пропущены въ П и ЗЦ и сохранены, а вовсе не вставлены въ НС. Тоже надо сказать и о словахъ въ стр. 58-й, которыхъ нѣтъ въ П и ЗЦ. Несомнѣнная вставка однако слова: „и болгаръ“ въ стр. 16-й послѣ словъ „жидовъ и еретиковъ“, такъ какъ понятіе о богомилахъ уже заключается въ понятіи еретики,

и редакція НС или ея родоначальникъ лишь нарочито оговариваютъ именно эту, въ то время особенно гонимую, ересь. Въ стр. 7-й вставлено „боги и", чтобы получить „боги и богини", хотя по основному смыслу надо было только упомянуть о богиняхъ, какими люди считаютъ вилъ. Совершенно очевидныя вставки составляютъ, по самому своему характеру, и тѣ лишнія предложенія, въ которыхъ редакція НС стремится усилить обличительное впечатлѣніе и нападаетъ при этомъ преимущественно на священниковъ. Таковыя находятся въ строкахъ 34—36-й, 38-й, 39—42, 46-й. Эти вставки намъ еще придется разсмотрѣть, когда пойдетъ рѣчь о томъ, къ кому обращалась наша проповѣдь. Любопытную вставку составляетъ толкъ: „лихоимьцемь, рекше" (стр. 63), чтобы объяснить слово: рѣзоимецъ, очевидно уже вышедшее изъ употребленія. Въ строкѣ 90-й находятся такія слова: „трьсвятыя Богородиця съ роженицами". Ихъ нѣтъ въ П и ЗЦ. Тутъ НС пропускаетъ цѣлый рядъ словъ возстановимыхъ по П и ЗЦ, и, какъ мы еще увидимъ, слова эти не подходятъ по смыслу, какой нуженъ НС. НС хочетъ сказать нѣчто совершенно новое, то, что трапезы роженицамъ производятся, какъ служеніе или чествованіе Пресвятой Богородицѣ. Тутъ такое двоевѣріе, котораго, какъ мы увидимъ, не знаютъ древнія редакціи. Передъ нами явленіе, стало быть, новое.

Итакъ общія и частныя соображенія одинаково заставляютъ думать, что въ НС текстъ Слова значительно добавленъ. Если теперь мы обратимся къ разсмотрѣнію П съ одной стороны и НС вмѣстѣ съ ЗЦ съ другой, то намъ придется убѣдиться въ томъ, что нѣкоторыя добавленія сдѣланы къ нашему слову и въ такой редакціи, которая легла въ основу общаго родоначальника НС и ЗЦ. При этомъ, поскольку нашъ текстъ разростается, его надо счесть редакціей болѣе молодой, чѣмъ представленная въ П. Мѣстъ обнаруживающихъ существованіе общаго родоначальника НС и ЗЦ, правда, очень не много, и они особаго интереса не представляютъ, но они тѣмъ не менѣе важны намъ именно для доказательства этого процесса постепеннаго наростанія текста.

Если въ таблицѣ I, В мы бросимъ взглядъ на списокъ мѣстъ, находящихся въ НС и ЗЦ и отсутствующихъ въ П, мы увидимъ, что онъ довольно длиненъ. Однако почти все

это—только пропуски П. Очевидность пропуска устанавливается тѣмъ, что все это по большей части слова Апостола. Въ стр. 40-й П пропущены слова изъ 1-го Коринѳ. 5, 11, въ стр. 68-й—изъ 1-го Коринѳ. 5, 21, въ стр. 79-й—изъ 1-го Коринѳ. 11, 31, въ стр. 84-й—изъ 1-го Коринѳ. 1, 10. Такой же очевидный пропускъ и въ стр. 81-й. Тутъ не достаетъ: 1) конца фразы, возстановляемой по НС и ЗЦ. 2) словъ: „к Тимоѳею рече" и наконецъ 3) самой цитаты изъ посланія къ Тим. 1, 8, конецъ которой однако на лицо. Слѣдствіемъ пропуска надо счесть и то, что въ стр. 83-й слова: „въ чистотѣ божіей, а не въ мудрости плотней" стоятъ внѣ связи, между тѣмъ какъ въ НС и ЗЦ это извѣстное выраженіе ап. Павла входитъ въ составъ вполнѣ понятной фразы. НС и ЗЦ, такимъ образомъ, прежде всего представляютъ собою болѣе исправную редакцію, особенно ЗЦ, потому что, какъ видно изъ таблицъ, въ НС также довольно много пропусковъ, возстановимыхъ по ЗЦ и П. Итакъ, не все недостающее въ П—вставка. Тѣмъ не менѣе извѣстное наростаніе текста нужно признать и при сличеніи П съ одной стороны съ НС и ЗЦ съ другой. Родоначальникъ послѣднихъ, дѣйствительно, нѣчто прибавилъ и, значитъ, дѣйствительно моложе. Въ строкѣ 18-й П, какъ и въ прочихъ редакціяхъ приводятся слова Исайи: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой" (Ис. 16, 8) и далѣе идетъ толкъ: „пастуси суть учители, а виноградъ вѣра", а непосредственно за этимъ въ НС и ЗЦ такая фраза частью отсутствующая въ П: „а сущее въ виноградѣ въ вѣрѣ человѣци и погибаютъ". Въ П только вторая ея половина, при чемъ слова переставлены. Здѣсь: человѣци въ вѣрѣ погибаютъ". Значитъ: „а сущее въ виноградѣ" вставка, при чемъ она слита съ дальнѣйшимъ путемъ перемѣщенія словъ „человѣци въ вѣрѣ". Что это такъ, ясно изъ того, что глаголъ „погибаютъ" остается безъ подлежащаго, отчего и понадобилось вставить союзъ: и, впрочемъ мало помогающій дѣлу. Вставлено одинаково въ НС и ЗЦ и „понове" послѣ книжници. Такой же вставкой общаго родоначальника НС и ЗЦ я считаю и цѣлую фразу недостающую въ П: „Тѣмъ же возлюбленнии бѣгаите жертвъ идольскимъ и требъ кладепіи и всея службы идольскыя". Она—въ строкахъ 106—108 ЗЦ и 81—83 НС. Въ пользу

того, что это позднѣйшая вставка, говорятъ два обстоятельства: во-первыхъ, въ противоположность всѣмъ прочимъ пропускамъ П отъ нея въ П нѣтъ слѣда, а въ НС и ЗЦ она вполнѣ закончена и полна, во-вторыхъ, въ ней, идетъ рѣчь о требахъ и идолослуженіи, излюбленной темѣ НС.

Таковы—двѣ небольшія вставки, какія внесены въ текстъ, такъ сказать, на перепутьи между болѣе старой редакціей, представленной въ П и самой поздней изъ извѣстныхъ мнѣ: НС. Ихъ было важно показать потому, что намъ предстоитъ теперь раскрыть и еще болѣе раннія вставки. Нельзя ли обнаружить ихъ и въ общемъ родоначальникѣ всѣхъ трехъ нашихъ рукописей? Спрашивается: сплошной ли и изначальный передъ нами текстъ въ П? Можетъ быть и нѣтъ. Поскольку общій характеръ текста Слова представляется постепеннымъ развитіемъ, и мы уже видѣли два его этапа, мы пріобрѣли право искать дальше. Состояніе текста П, служившее до сихъ поръ для насъ, какъ terminus a quo, станетъ terminus ad quem. Но тутъ большое затрудненіе: переходя теперь къ болѣе раннимъ вставкамъ, мы не можемъ болѣе пользоваться сличеніемъ рукописей. Почти нѣтъ. Приходится прибѣгнуть къ какому-нибудь другому критерію. И онъ налицо. Искомыя болѣе раннія вставки должны раскрыть намъ неуклюжести нѣкоторыхъ фразъ и главнымъ образомъ тѣсная связь по смыслу и по обороту между фразами, отстоящими однако другъ отъ друга довольно далеко. То, что отдѣляетъ ихъ, можно счесть за вставку, если это подтвердится тщательнымъ наблюденіемъ. Я приступаю, такимъ образомъ, къ самому главному, къ вопросу о томъ, каковъ первоначальный видъ Слова. Въ частности дѣло идетъ о томъ, говорилось ли о бывшемъ язычествѣ Руси въ нашемъ Словѣ при самомъ его возникновеніи или то, чѣмъ оно такъ цѣнно, прибавлено позднѣе.

Уже проф. Голубинскій замѣтилъ что-то неладное въ самыхъ первыхъ словахъ нашего поученія. Въ самомъ дѣлѣ. Мы читаемъ тутъ: „Какъ Илья Фезвитянинъ, заколовшій триста идольскихъ іереевъ и жрецовъ и т. д.“, а непосредственно дальше слѣдуетъ „и рече: ревнуя поревновахъ по Господѣ Богѣ моемъ“ (3-ья Царствъ, 19, 10 и 14)“. Если бы авторъ Слова съ самаго начала хотѣлъ привести этотъ

обычный приступъ пророчества Илiи, кромѣ сообщенія о томъ, какъ онъ закололь триста жрецовъ Ваала, онъ, конечно, выразился бы иначе. Слова: „и рече", показываютъ начало вставки. Кто-то другой, а не авторъ, вспомнилъ, переписывая Слово, это извѣстное выраженіе Ильи пророка и вставилъ его не совсѣмъ къ мѣсту. Между тѣмъ далѣе идетъ: „тако и сеі" т.-е. конструкція фразы далѣе вполнѣ правильна. Не ясно ли, что первоначально нашъ текстъ начинался такъ:

> Якоже Илья Февзитянинъ, заклавый ереа и жерца идольскыя числомъ т҃, тако и сеі не могл терпѣти крьстьянъ во двоевѣрио живущихъ.

Предложеніе довольно ясное и стройное; цитата по самому его смыслу не нужна; заставить говорить пророка Илью, сославшись на его поступокъ, незачѣмъ. Такъ обнаруживается самая первая вставка въ нашемъ текстѣ. Она принадлежитъ какому-нибудь общему родоначальнику всѣхъ нашихъ трехъ редакцій. Такую же небольшую вставку, находимъ и ниже въ словахъ уже разобранныхъ при опредѣленіи вставокъ общаго родоначальника ЗЦ и НС. Тутъ приводятся слова Исайи 16. 8: „мнози настуси погубиша виноградъ мой", и далѣе идетъ толкованіе, которое мы уже знаемъ: оно пригодилось, чтобы обнаружить вставку въ немъ. Подчеркнувъ вставки въ НС и ЗЦ, получимъ: „Пастуси суть учители, попове, а вноградъ вѣра, а сущее въ винеградѣ изъ вѣрѣ человѣци и погибаютъ и т. д." Но слѣдующая фраза въ П, начинается съ переставленныхъ въ обратномъ порядкѣ послѣднихъ трехъ словъ и звучитъ такъ: „Человѣци въ вѣри погибаютъ лихыми учители". Не ясно ли, что тутъ само по себѣ ни что иное какъ толкованіе изреченія пророка, „мнози пастуси погубиша виноградъ мой". Слова начинающіяся съ „Пастуси суть учители" лишь нагроможденіе еще новаго, но ничего не прибавляющаго толкованія. Оно втиснуто между текстомъ и прежнимъ толкованіемъ. Но мало этого, слѣдующая редакція, найди сейчасъ же за словами: „а виноградъ вѣра", слова: „человѣци въ вѣрѣ" еще по новому продолжила второе толкованіе, и тогда, чтобы идти дальше, пришлось поставить союзъ: и, котораго въ П нѣтъ и, конечно, и не

надо было. Очевидно, что первоначальный текстъ развивался слѣдующимъ образомъ:

> И самъ Господь рече: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой". Человѣцн въ вѣрѣ погибаютъ лихими учители, безумными.

Итакъ дѣйствительно и въ коренномъ текстѣ Слова есть вставки. Мы теперь пріобрѣли еще большее право ихъ искать.

Раньше чѣмъ перейти къ другимъ вставкамъ — а онѣ-то и имѣютъ самое важное значеніе для миѳолога и фольклориста—я остановлюсь однако еще на одномъ мѣстѣ нашего текста показывающемъ, насколько несомнѣнно, что онъ вообще подвергся переработкѣ до того, что появился типъ II. На это мѣсто непосредственно слѣдующее за самой первой вставкой также обратилъ уже вниманіе проф. Голубинскій.

Вторая половина самой первой фразы нашего Слова возбуждаетъ такія же сомнѣнія, какъ и первая. Она читается:

> тако и $\frac{\text{НС: сый}}{\text{II: и ЗЦ: сеі}}$ не мога терпѣти хрестьянъ (II: во) двовѣрно живущихъ

Спрашивается: кто этотъ сеі или сый? Мы получаемъ отвѣтъ, лишь обратившись къ заглавію Слова. Этотъ: сеі или сый—никто иной, какъ самъ Христолюбецъ, которому оно приписано. Выходитъ, что онъ самъ про себя говоритъ въ третьемъ лицѣ. Очевидная несообразность. Она не должна однако насъ удивлять. Мы имѣемъ передъ собою очень распространенную въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ странность, и она легко объясняется при малѣйшей начитанности въ этой литературѣ. Въ заглавіе зачастую выносилось имя того христіанскаго авторитета, словами котораго начиналась проповѣдь. Въ Изборникѣ Святослава находится поученіе „св. Ѳеодоры дѣтямъ ея", начинающееся словами: „Возьмите же блаженная Ѳеодора дѣтишть на лоно свое, лобза же и глаголишти" [1]). Въ Измарагдѣ Троице-Сергіевской Лавры есть „Слово Свя-

---

[1]) Изданіе Шимоновскаго стр. 56; прив. у Пономарева. Пам. III. стр. 37.

тыхъ Отецъ о славѣ міра сего". Вторая фраза его такова: „Велицыи же святіи: Григорій Богословъ, Василій Великій, Іоавъ Златоустый, Ефрѣмъ преподобный рекоша" [1]). Тамъ же поученіе, въ самомъ началѣ говорящее: „Святіи бо отци не взбронишя намъ того, еже пити и ясти взаконѣ", озаглавлено: „Слово святыхъ отецъ о піянствѣ" [2]). Примѣровъ такого соотношенія заглавій и текста легко было бы, конечно, собрать гораздо больше. Почему вошла въ употребленіе подобная привычка озаглавливать статьи, можетъ быть объяснитъ слѣдующее начало „Слово св. Іоанна Златоустаго о берущихъ много имѣнив" изъ того же Измарагда Троице-Сергіевской Лавры:"

> „Нынѣ убо, братие, благо время есть возгласити къ вамъ пророческое слово и рещи чюдесныя дѣла, а душа моя сиѣсть я зѣло; ибо азъ днесь пирникъ вамъ, аще бо и не свое раздаваю, но взаимъ веемъ отъ пира Златоустаго. Тѣмъ же молю вы и т. д. [3]).

Здѣсь какъ будто точка отправленія. Русскій книжникъ долго не рѣшался говорить отъ себя. Вѣдь истинное христіанство у грековъ. Они были намъ то, что во времена апостола Павла для нихъ самихъ были евреи. Оттого, составивъ проповѣдь и для этого „взаимъ веемъ" отъ кого либо изъ церковныхъ авторитетовъ, нашъ книжникъ и писалъ въ заглавіи его имя. Но тогда начиналось другое явленіе. Теперь заглавіе вліяло на текстъ и имя авторитета здѣсь казалось уже лишнимъ. Такъ, въ одномъ поученіи по списку XII вѣка: „Свтого великаго Василія о томъ, како подобаетъ въздрѣжатися от пьянства" начинается совсѣмъ схоже съ нашимъ „Словомъ нѣкоего Христолюбца". Его первыя слова: „Многож и о томъ пишетъ въ правилахъ святыхъ отецъ" [4]). Кто „пишетъ"? Очевидно Василій Великій.

Но если такъ, то спрашивается: не стояло ли первоначально выраженіе „Христолюбецъ" въ самомъ текстѣ нашего

---

[1]) Пономаревъ. Пам. III стр. 83.

[2]) Ibid. стр. 102.

[3]) Ibid. стр. 88.

[4]) Срезн. Свѣд. и зам. II гл. XVIII стр. 321.

Слова и только позднѣе ушло въ заглавіе? Тогда можно было бы предложить такое чтеніе: „тако і христолюбецъ, не мога терпѣти и т. д.“ Однако полученіе такой приблизительно фразы: „какъ Илья пророкъ, заколовшій триста іереевъ и идольскихъ жрецовъ, такъ и христолюбецъ терпѣть не могъ христіанъ живущихъ двоевѣрио“—не можетъ считаться заманчивымъ. Оно слишкомъ далеко отъ разговорнаго синтаксиса. Поэтому я предлагаю совершенно противоположное: исключить изъ нашего текста: сеі, а вмѣстѣ съ тѣмъ: „яко же“ и „тако же“. Признаемъ все это за послѣдующія вставки и первоначальный текстъ представимъ себѣ въ видѣ слѣдующаго совсѣмъ простого и лаконическаго оборота: „Илья Фезвитянинъ, заклавый ерея и жерца идольския числомъ тристо не мога терпѣти...“

Рѣшившись на такой крайній исходъ, я вполнѣ предвидѣлъ, къ какой безсмыслицѣ по сути дѣла онъ ведетъ. Вѣдь, продолживъ фразу, мы получимъ, что Илья Пророкъ терпѣть не могъ христіанъ (?), двоевѣрцевъ. Несообразность вопіющая. Мнѣ однако припоминается одно замѣчаніе покойнаго Гастона Париса, которое мы часто слышали, когда передъ нами возникали подобныя затрудненія при изученіи текстовъ. Предупреждая своихъ учениковъ никогда не отдаваться во власть раціоналистической критики текста, т.-е., собственно, критики по здравому смыслу, онъ говорилъ, что, получая слово или выраженіе, кажущееся безсмысленнымъ никогда не надо падать духомъ. Даже напротивъ. Весьма возможно, что это выраженіе или слово показалось столько же безсмысленнымъ, какъ оно кажется намъ, и при томъ по совершенно тѣмъ же причинамъ, и переписчику, и оттого онъ и измѣнилъ его. Самый простой примѣръ подобнаго явленія имѣетъ мѣсто тогда, когда въ текстѣ устарѣвшее, болѣе не понятное слово. Именно такъ обстоитъ дѣло съ интересующей насъ фразой, но только не слово устарѣло, а мысль выраженная словами.

Въ самомъ дѣлѣ. Предположимъ, что наше слово начиналось слѣдующей фразой: „Илья Пророкъ, избившій іереевъ и жрецовъ числомъ тристо, терпѣть не могъ христіанъ-двоевѣрцевъ“, мы должны либо взвалить на себя нелегкую задачу доказательства, что авторъ нашего Слова могъ такъ думать, либо немедленно отказаться отъ этой фразы, потому что она

безсмысленна. Но дальнѣйшее изслѣдованіе дѣлаетъ первое вполнѣ возможнымъ. Доказательство несомнѣнной правдоподобности такой мысли на лицо. Оно не только въ вѣроятности невѣжества автора Слова. У меня подъ рукой нѣсколько вѣскихъ свидѣтельствъ о томъ, какъ путали наши древніе книжники Новый Завѣтъ съ Ветхимъ—и что еще важнѣе—прямое указаніе на усилія вразумить священниковъ, что пророки жили и проповѣдовали гораздо раньше Христа, потому что зачастую до XVI в. встрѣчались такіе, которые считали пророковъ преемниками апостола Павла. Но это было бы лишь косвеннымъ обходомъ затрудненія. Важнѣе, что мы имѣемъ прямой показатель распространенности въ древней Руси представленія о полномъ тождествѣ тѣхъ, кто шелъ за пророками Библіи и современными христіанами, а рядомъ съ этимъ и о тождествѣ тѣхъ, кого бичевали пророки съ современнымъ еврействомъ. Показатель этотъ—та лѣтописная Рѣчь философа, подъ вліяніемъ которой крестился Владиміръ [1]). Книжникъ, представляющій себѣ событія Ветхаго и Новаго Завѣта такъ, какъ изобразилъ ихъ философъ Владиміру, отнюдь не долженъ былъ видѣть существенную разницу между современными ему двоевѣрцами и тѣми, кто прислушивался къ обличеніямъ библейскихъ пророковъ, но продолжая жить въ древнемъ нечестіи.

Въ одиннадцатомъ вѣкѣ христіане называли себя на Руси „новыми людьми“. Выраженіе это встрѣчается въ лѣтописи множество разъ [2]). Иногда—и это намъ особенно важно—оно встрѣчается и въ такомъ видѣ: „новии людьи хрестьяньстии“ или просто „людие хрьстияньстии“ [3]) въ перемѣжку съ „новии людие“. Объясненіе этого выраженіе находится въ житіи св. Владимира: „Богъ въсхотѣ исъбрати собѣ люди новы“ [4]). Вотъ это-то представленіе объ избранниче-

---

[1]) Она восходитъ къ древнѣйшему своду. Шахм. Раз. стр. 147—154.

[2]) Тамъ же текстъ стр. 564, 26, 567, 13; 571, 15 и др.; ср. также Похвальное слово Леонтію Ростовскому. *Прав. Соб.* 1858, II стр. 422. Объ этомъ выраженіи см. у Жданова. Сочиненія. I Спб. 1904 (Изд. Ак. Наукъ) стр. 51—55.

[3]) Шахм. Раз. текстъ стр, 583, 17.

[4]) Соболевскій въ *Чтеніяхъ Лѣтописца Нестора* II, 2 стр. 28 отд. № Шахм. Корс. Л. Сб. Л. II стр. IV.

ствѣ себѣ новыхъ людей проведено съ полной послѣдовательностью въ Рѣчи Философа, при чемъ тутъ новые люди избираются вмѣсто прежнихъ, отпавшихъ т.-е. жидовъ, совратившихся еще во времена пророковъ: „Тако же Богу возлюбившю новыи люди, рекъ: имамъ снити к нимъ самъ, и явитися человѣкомъ плотию, и пострадати за Адамово преступленіе; и начаша пророчествовати о воплощеніи Божіи" [1]). Оттого крещеніе отъ Іоанна Крестителя названо тутъ: „новымъ людемъ обновленіе" [2]). Главная мысль проводимая въ Рѣчи Философа и есть эта безпрерывная преемственность между „новыми людьми" Ветхаго и Новаго Завѣта. Это видно изъ того, что авторъ заставляетъ Владимира спрашивать о Христѣ: „что ради отъ жены родися, и на древѣ распятся, и водою крестися?" [3]) Дѣйствительно, вся трагедія искупленія въ изложеніи Философа оказывается не нужной. Даже переходъ отъ іудеевъ слова Божія и чистой вѣры къ грекамъ считается совершившимъ когда-то уже очень давно: „И нача (Богъ) посылати пророкы, глаголя имъ: прорицайте о отверженіи Жидовьстѣ и о призваніи странъ" [4]). Первый изъ этихъ пророковъ „странъ" = gentiles оказывается Осія. Итакъ, вотъ древнерусскій памятникъ, показывающій наглядно, насколько возставляемая мною фраза могла не только не казаться неясностью, какъ она кажется намъ, но, напротивъ, вполнѣ отвѣчать распространеннымъ воззрѣніямъ.

Не буду строить догадокъ объ отношеніи подобныхъ взглядовъ къ различнымъ ересямъ и въ частности къ жидовству [5]). Во всякомъ случаѣ нашъ памятникъ не только

---

[1]) Новг. Лѣт. по Синод. Списку. Изд. Арх. Ком. ,стр. 47.

[2]) Тамъ же стр. 49.

[3]) Тамъ же стр. 50.

[4]) Тамъ же стр. 45.

[5]) Терминъ: жидовствующіе, употребляется обыкновенно лишь въ примѣненіи къ болгарскимъ сектамъ XI в. и русскимъ XV. Но жидовствующихъ часто сближаютъ съ іудействующими первыхъ вѣковъ христіанства съ одной стороны и съ современными іеговистами или субботниками съ другой. Я позволилъ себѣ назвать еретическія воззрѣнія смѣшивающія Ветхій и Новый Завѣтъ и возвеличивающія при этомъ библейскихъ праведниковъ жидовствующими, потому что существуютъ прямыя указанія на существованіе въ XI в. какого-то уклона въ сторону іудейства даже въ Кіево-Печерской Обители. Такъ про Новгородскаго епископа Никиту, Черноризца

вполнѣ допускаетъ предположеніе о еретичествѣ его автора, но даже требуетъ, чтобы мы открыли признаки его еретическихъ воззрѣній. Наряду съ ссылками на Апостола наше поученіе называетъ еще и Апокрифическое Видѣніе ап. Павла [1]). Но и этого мало. Ниже (строки 21—22 II.) приводятся слова пророка (Іер. 42, 2—6) послѣ такого замѣчанія: „глаголеть бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ людиі приходящихъ во крещенье". И такъ во всѣхъ трехъ рукописяхъ. Чего же болѣе? Если въ одномъ мѣстѣ пророки и крещеніе одновременны, очевидно, что это возможно и въ другомъ.

Исторія первыхъ строкъ нашего поученія представляется слѣдующимъ. Первоначально оно начиналось фразой.

> Илья Фезвитянинъ, закланый ерѣя и жерца ідольския числомъ 300, не мога терпѣти крестьянъ во двоевѣрии живущихъ.

Оно было анонимно и заглавіе обозначало его автора „христолюбцемъ, ревнителемъ по правой вѣрѣ" [2]). Но книжники-переписчики замѣтили несообразность этой первой фразы; отъ нея пахло апокрифомъ; поэтому, чтобы пользоваться поученіемъ, надо было его „исправить". Употребляю сознательно это классическое выраженіе, гораздо позднѣе имѣвшее такое огромное значеніе для религіозной исторіи нашего отечества. Всего проще было это сдѣлать превративъ ссылку на Илью Пророка въ уподобленіе: событія Ветхаго Завѣта представляютъ аналогіи съ событіями Новаго, но они не одно и тоже. Кому же было уподобить Илью Пророка? Проще всего „христолюбцу", которымъ было надписано поученіе. Возможно, что вписали: „тако и сеі христолюбецъ", а не только „тако и сеі".

Печерскаго сказано въ его житіи: „по совѣщанію бѣса, мнимаго ангела, нача прилежати книгамъ ветхаго завѣта и извѣстно ихъ избыче" Поп. Пам. VI, стр. 32.

[1]) Тих. П. отр. р. л. II, стр. 43.

[2]) Мы увидимъ ниже, что слово: Христолюбецъ встрѣчается въ заглавіи еще одной проповѣди. Она издана Н. К. Никольскимъ въ М. др. р. д. и. стр. 105. Н. К. Никольскій указалъ и еще третью въ рук. Московскаго Архива Мин. Иностр. Дѣлъ №№ 478—959. Прибавлю къ этому и четвертую изъ Паисьевскаго Сборника Л. 43: „Сидящю нѣкогда стму оцю со учнка своіми і глаша о дше полезнѣі и се принесоша житьё нѣкосю холюбца". Срезн. Св. и зам. II, гл. LVI, стр. 299.

Все это затянувшееся изслѣдованіе о самой первой фразѣ, важное, разумѣется, и само по себѣ, имѣетъ для насъ огромное значеніе какъ указаніе для дальнѣйшаго разбора текста: оно такъ наглядно показываетъ, насколько далеко отстоитъ и редакція П отъ первоначальной. Это соображеніе намъ будетъ очень полезно, когда мы теперь примемся за выдѣленіе трехъ большихъ вставокъ въ этотъ первоначальный текстъ, вставокъ составляющихъ главный интересъ Слова.

Сейчасъ же за первой фразой, идетъ, отчасти примыкая къ ней, сообщеніе о древне-русскихъ языческихъ вѣрованіяхъ и обрядахъ. Мы уже выдѣлили изъ нея то, что внесено сюда позднѣйшей редакціей, представленной въ НС. Поэтому я не буду останавливаться на этой второй вставкѣ и исключу ея текстъ. Тогда передъ нами будетъ

Вставка *А.*

... тако и $\frac{\text{НС : сый}}{\text{П и ЗЦ : сеі}}$ (ЗЦ: крестьянинъ) не мога терпѣти крьстьянъ (П: во) двоевѣрно живущихъ — (НС: иже суще христьяне) $\frac{\text{ЗЦ вѣрующе}}{\text{П и НС и вѣрують}}$ въ Перуна, і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і ве Рьгла, и въ вилы, іхже числом тридесеть сестрѣниць, глаголють невѣгласи и мнят богынями, и тако покладывахуть имъ теребы і куры імъ рѣжут, и огневѣ молять ся, зовуще его сварожичемъ, і чесновитокъ, богомъ же творят; егда же оу кого будет пиръ, тогда же кладут въ ведра і в чаши и пьют о ідолѣхъ своіхъ веселящеся. — Не хужьше суть жидовъ и еретиковъ, иже в вѣре і во крьщены тако творят.

Если читать только по мелкому шрифту, то получается вполнѣ ясный смыслъ. Онъ сводится къ тому, что христолюбецъ терпѣть не могъ живущихъ въ двоевѣріи, потому что они нисколько не лучше еретиковъ и жидовъ. Далѣе таже мысль развивается безъ всякаго намека на древнихъ боговъ или вообще языческіе обряды. Говорится: такъ поступаютъ не только незнающіе, но и тѣ, кто знаетъ Слово Божіе. Контекстъ, такимъ образомъ, даетъ совершенно достаточныя основанія, чтобы заподозрить, что все сообщеніе о богахъ и обрядахъ — вставка.

Обратимся же теперь отъ общаго разсмотрѣнія текста къ его частностямъ.

Въ первой, т.-е. начальной изъ двухъ дошедшихъ до насъ редакцій Слова, въ П, мѣсто кажущееся вставкой начинается словами: „и вѣруютъ“. Оборотъ очевидно ненормальный. Онъ вполнѣ соотвѣтствуетъ этому: „и рече“, съ котораго начинается обнаруженная уже нами вставка. Правда, въ ЗЦ находимъ: „вѣрующе“. Но не есть-ли это довольно неискусная поздняя поправка? Вѣдь она нисколько не мѣняетъ дѣла, потому что всѣ дальнѣйшія глагольныя формы стоятъ въ изъявительномъ наклоненіи настоящаго времени и въ томъ же неопредѣленномъ третьемъ лицѣ множественнаго числа. Еще болѣе подтверждаетъ, что первоначально стояла именно эта форма: „и вѣруютъ“, текстъ НС съ его неуклюжимъ оборотомъ: „иже суще христьяне и вѣруютъ“. Мнѣ кажется, что сомнѣній быть не можетъ: да, всѣ эти свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ—вставка. Но внесена ли она вся сразу? Тотъ же самый грамматическій аргументъ, на которомъ построено предположеніе о вставкѣ, остается въ полной силѣ и относительно отдѣльныхъ предложеній внутри этой вставки и онъ не даетъ остановиться, влечетъ усматривать все новыя вставки. Присоединяются и другіе аргументы. Въ самомъ дѣлѣ. Почему такъ лаковически говорится о богахъ, хотя,—какой ужасъ для христьянина!—констатируется вѣра въ Перуна и Хорса и Симаргла и Мокошь, а о вилахъ напр, болѣе подробно? Далѣе сказано вскользъ объ огнѣ, называемомъ сварожичемъ, а послѣ много подробнѣе о чесновиткѣ на пирахъ т.-е. о самой что ни на есть частности? Такъ какъ каждая фраза начинается съ того же самаго оборота, т.-е. мы имѣемъ послѣдовательно: и мнятъ, и кладутъ требы, и молятся, и кладутъ въ ведра и чаши чесновитокъ, этимъ все болѣе отдѣляется связь съ начальной фразой, къ которой все это мѣсто принадлежитъ лишь какъ какое-то дополненіе, совершенно невозможно допустить, чтобы вся вставка принадлежала одному компилятору. Чувствуется, что нѣсколько человѣкъ приложило тутъ руку. Чтобы сдѣлать это послѣднее предположеніе болѣе вѣроятнымъ, я и старался разборомъ первой фразы нашего текста показать, что онъ росъ постепенно, и долга его литературная исторія,

пока достигнута редакція, представленная въ П. Однако, если разборъ первой фразы наводитъ на предположеніе о цѣломъ наслоеніи вставокъ, то онъ же долженъ предостеречь нашу пытливость. Мы должны остановиться и констатировать лишь одну большую вставку, каковъ бы ни былъ ея слоевой составъ.

Мы перейдемъ теперь къ другому мѣсту нашего слова, гдѣ сообщается о языческихъ богахъ и обрядахъ. Я приведу его совершенно такъ же, какъ и первое вмѣстѣ съ окружающими его предложеніями, но опять исключивъ то, что въ предыдущемъ разборѣ уже оказалось вставками либо НС, либо общаго родоначальника НС и ЗЦ. Такимъ образомъ, я буду слѣдовать тексту П и на этотъ разъ намъ не понадобятся и разночтенія изъ НС и ЗЦ. Если и тутъ прочесть только набранное мелкимъ шрифтомъ, то окажется, что свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ помѣщаются между двумя фразами первоначально долженствовавшими стоять непосредственно другъ за другомъ. Иначе говоря мы вновь обнаружимъ вставку. Я назову ее:

Вставка *Б*.

... Того ради не подобает крьстьяномъ игръ бѣсовьскых іграти, — еже есть плясанье, гуденье, пѣсни мирьския і жертвы идольския, еже моляться огневѣ под овиномъ, і вилам, і Мокоши, і Симу, і Рьглу, Перуву, і роду, і рожаницѣ і всѣмъ тѣмъ иже сут тѣмъ подобни. — Сеже оучение намъ написася ва конець вѣка. Да не во лжю будем рекли крещающе: отрицаемъся сотоны и всѣхъ ангелъ его и т. д.

Первая фраза, изъ вновь послѣ перерыва набраннаго мелкимъ шрифтомъ, правда, ни чѣмъ особенно не примыкаетъ къ предшествующей, находящейся за перерывомъ, но зато слѣдующая идущая непосредственно за ней, дѣйствительно, составляетъ дальнѣйшее развитіе мысли выраженной словами: „бѣсовьскія игры“. Она подтверждаетъ необходимость воздерживаться отъ нихъ, такъ какъ при крещеніи говорятся эти слова: отрицаюся сотаны. Въ обѣихъ фразахъ при этомъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на язычество. Рѣчь идетъ только о бѣсовскихъ

играхъ. И если теперь мы примемъ въ соображеніе слова: „сеже оученье намъ вписася на конець вѣкъ“, то станетъ уже совсѣмъ ясно, что все сообщеніе о язычествѣ и забавахъ—вставка. Вѣдь такъ страненъ этотъ неожиданный переходъ отъ двухъ, правда, прибавочныхъ, но всеже довольно длинныхъ предложеній, гдѣ читаемъ, что дѣлаютъ какое-то „непотребство“ и молятся такимъ то богамъ, вдругъ сразу къ словамъ: „се оученье“. Какое же? Между тѣмъ послѣ прямого заявленія: не подобаетъ играть бѣсовскихъ игръ, приступъ: „се оученье“, вполнѣ логиченъ.

Характеръ вставки и даже наслоенія вставокъ, совершенно такъ же, какъ и въ А носятъ слова о язычествѣ и сами по себѣ.

Я разумѣю не только нагроможденіе подрядъ двухъ: иже, чего вообще нашъ текстъ помимо того, гдѣ явныя вставки, вовсе не дѣлаетъ. Въ данномъ случаѣ вставка вызвана необходимостью. Она должна была возникнуть. Выраженіе: игры бѣсовскія вѣдь довольно неопредѣленное. Разъ текстъ попадаетъ въ руки не только переписчика, но и комментатора или, вѣрнѣе, разъ переписчикъ беретъ на себя задачу комментировать текстъ—а мы уже знаемъ, что это такъ,—ему было естественно пояснить значеніе этого слишкомъ общаго опредѣленія: игры бѣсовскіе. Какія? Что въ нихъ бѣсовскаго? Онъ и прибавляетъ: это пляска, музыка, пѣніе мірскихъ пѣсенъ. Но тотъ же ли толкователь прибавилъ еще: жертва идольская? Возможно, но сомнѣваюсь. Во всякомъ случаѣ, и тутъ умѣстно принять въ соображеніе то, что относительно этого самого мѣста было сказано, когда мы выдѣляли изъ него вставки, находящіяся только въ НС. Только тогда, когда болѣе или менѣе закончена или считается законченной борьба съ самымъ подлиннымъ жертвоприношеніемъ подлиннымъ идоламъ, умѣстно назвать и всѣ другіе, еще бытующіе пережитки древнихъ обычаевъ, идущихъ въ разрѣзъ съ христіанскимъ поведеніемъ, этими словами: жертва идольская. Но тогда тотъ же ли коментаторъ нашелъ нужнымъ еще разъ перечислить древнихъ боговъ? Это ужъ отнюдь нѣтъ. Я вовсе не буду разбираться въ томъ, что вставлено раньше и что позже. Для этого данныхъ нѣтъ. Но неужели это сдѣлалъ тотъ же, кто упомянулъ о богахъ въ А? Опять нѣтъ.

И такъ мы и тутъ имѣемъ возможность удостовѣриться въ постепенности наростанія текста, хотя къ сожалѣнію дальше этого общаго сужденія мы пойти не можемъ.

Чтобы покончить съ вставкой Б,—еще только одно замѣчаніе. Вернемся немного назадъ къ тому моменту нашего разбора, когда шла рѣчь о вставкѣ родоначальника НС и ЗЦ, составляющей вполнѣ законченную фразу: возлюбленные, избѣгайте идольской жертвы и требокладенія, и всей службы идольской. Она находится между фразой: это ученіе написано намъ до конца вѣка, и слѣдующей набранной мелкимъ шрифтомъ: да не облыжно говоримъ мы при крещеніи: отрицаемся сатаны. Не ясно ли теперь что эта вставка была вынуждена? Когда какой-то слѣдующій переписчикъ-комментаторъ замѣтилъ, что связь съ указаніемъ на клятву при крещеніи утрачена, онъ захотѣлъ ее возстановить и это до нѣкоторой степени удалось ему.

Перехожу къ послѣднему отрывку, интересному фольклотистамъ и миѳологамъ и теперь уже болѣе смѣло говорю, что и тутъ вставка. Это будетъ

Вставка *В.*

Да аще ся обѣщахом Христови, то чему ему не служимъ, но бѣсомъ служим і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своімъ. — Не тако же зло творимъ просто но ї мѣшаемъ нѣкии чистыя молитвы со проклятымъ моленьем ідольским, іже ставят лише $\frac{\text{ЗЦ: трапезы кутиныя}}{\text{П: кутья ины трапезы}}$ законьнаго обѣда іже нарицаються $\frac{\text{ЗЦ: не}}{\text{П: бе(з)}}$ законьная тряпеза, мѣнимая роду і рожаницамъ и въ $\frac{\text{ЗЦ: гнѣвъ}}{\text{П: прогнѣванье}}$ Богу. — Самъ бо Господь рече: не всякъ внидет во царствие мое, рекъ ми: Господи Господи, но троря̂і волю Отца моего.

Какъ и для обнаруженія вставки Б, я привелъ текстъ П, т.-е. оставилъ въ сторонѣ уже извѣстную намъ прибавку въ этомъ мѣстѣ изъ НС, но въ самомъ томъ отрывкѣ, который я считаю вставкой, указываю розночтенія изъ ЗЦ. Что передъ нами вставка, это очевидно. Опять стоитъ лишь прочесть по одному только мелкому шрифту, чтобы убѣдиться въ этомъ.

Мысль развивается съ еще большей отчетливостью, чѣмъ въ приведенныхъ раньше отрывкахъ. Мы обѣщались Христу, говоритъ проповѣдникъ, а служимъ бѣсамъ; но вѣдь мало обратиться къ Богу съ молитвой, чтобы унаслѣдовать царствіе Божіе надо и творить волю его, т.-е. отнюдь не совершать запрѣтнаго. Это кто-то другой потомъ прибавилъ, что мы совершаемъ вящшій грѣхъ, смѣшивая съ беззаконіемъ чистыя молитвы. Дальше вѣдь никакого намека ни на что подобное нѣтъ. Напротивъ. Дальше противоположеніе рѣзкое, безъ промежуточныхъ звѣньевъ, безъ этого смѣшенія, т.-е. безъ указанія на рожаничныя трапезы, потому что приводится притча о рабѣ, служащемъ двумъ господамъ.

Но обратимся къ самой вставкѣ. Разночтеніе между II и ЗЦ въ высшей степени любопытно. Неуклюжесть фразы особенно въ ЗЦ бросается въ глаза. Странна эта трапеза законнаго обѣда, называемая незаконной трапезой; странно и то, что прибавлено еще одно опредѣленіе: „мѣнимая роду и рожаницамъ", когда раньше оговорено, что эта трапеза „кутиная". Если бы авторъ сразу хотѣлъ сказать, что кутійная трапеза и есть та, что предназначается роду и рожаницамъ, онъ выразился бы, конечно, иначе. Разобраться помогаетъ текстъ II; тутъ названы двѣ разныя вещи: во-первыхъ, кутья и уже затѣмъ трапеза предназначаемая для рода и рожаницъ. Такъ, въ началѣ очевидно и было. Изначаленъ текстъ II. Мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, что никакой текстъ, говорящій о кутьѣ и обѣдахъ роду и роженицѣ, не смѣшиваетъ того и другого. Но пойдемъ дальше. Кто заговорилъ объ законныхъ и незаконныхъ обѣдахъ? Мнѣ кажется, что это не можетъ быть ни тотъ, кто противоположилъ кутью трапезамъ роду и роженицѣ, ни тотъ, буде такой былъ, кто продолжилъ фразу обрывавшуюся на „иже ставять лише кутья" прибавивъ: а другіе трапезу такую-то. Въ этомъ противоположеніи законнаго и и беззаконнаго обѣда я вижу попытку какой-то позднѣйшей руки растолковать лучше, что хотѣлъ сказать предшествующій толкователь. Трапеза роду и роженицамъ часть обѣда. Она либо просто отставлялась, либо вносилась въ баню. Толкователю и надо было объяснить, что, молъ, не въ самомъ обѣдѣ бѣда. „Святіи отцы не возбраниша намъ того, еже пити и ясти в законѣ и въ подобное время". И вотъ онъ

втискиваетъ въ текстъ новыя опредѣленія и старается выразить свою несложную мысль этимъ противоположеніемъ обѣда и трапезы. Оно было болѣе или менѣе въ связи и съ тѣмъ, что трапеза означала, повидимому, именно такой обѣдъ, который имѣлъ жертвенное значеніе, при чемъ то же слово употреблялось, какъ для прежняго языческаго жертвеннаго обѣда такъ и для новаго христіанскаго. Напримѣръ въ монастыряхъ, гдѣ подобный обѣдъ назывался даже „святымъ обѣдомъ" [1]). Мнѣ кажется, что изъ всѣхъ приведенныхъ отрывковъ именно тутъ, въ этомъ нагроможденіи понятій, такъ локонически сказанномъ, словно на скоро хотѣлось наговорить побольше, особенно ясно, настолько поздняя и запутанная все нароставшими вставками редакція представлена даже въ П. Но какъ и раньше было сказано распутать всѣ постепенныя наслоенія мы уже не имѣемъ болѣе никакой возможности.

Оттого всѣ три большія вставки болѣе раннія, чѣмъ П. Но всѣ эти вставки: А, Б, В приходится разсматривать какъ единыя и нераздѣльная. Ихъ сложное происхожденіе однако важно не только какъ показатель непрерывности процесса наростанія текста, такого характернаго вообще для нашей древней письменности и въ частности, какъ это обнаружили работы А. А. Шахматова, для нашей лѣтописи. Типъ нашего слова представленный въ П застой на пути. Совершенно такъ-же, какъ потомъ далѣе появятся дополненія представленныя въ общемъ родоначальникѣ ЗЦ и НС, а затѣмъ и въ самой редакціи НС, такъ и ранѣе уже вносились вставка за вставкой. Вѣдь не случайно, что почти всѣ большія и малыя вставки НС, касающіяся язычества, не раскиданы въ разныхъ мѣстахъ текста, а словно кристаллики наростаютъ именно тамъ, гдѣ кристаллизація уже началась раньше. Только одна вставка въ НС стоитъ совсѣмъ особнякомъ.

Итакъ, разборъ текста „Слова нѣкоего Христолюбца" позволяетъ установить, что доставляемыя имъ свѣдѣнія о язычествѣ находятся въ нѣкоторыхъ, постепенно все разраставшихся вставкахъ. Назовемъ же вставки НС, какъ примы-

---

[1]) См. поученіе Θеодосія Печерскаго о хожденіи въ церьковь и о молитвѣ. Попом. Памятн. I, стр. 42.

кающія и, стало быть, въ концѣ концевъ вошедшія въ составъ вставокъ А, Б и В, а, б, в и т. д. Въ эту простую систему надо внести лишь такое маленькое осложненіе: въ составѣ А двѣ вставки НС, а такъ какъ отдѣльно стоящая вставка НС, имѣющая значеніе для миѳологіи и обрядности, находится между А и Б, я назову: $а^1$ и $а^2$ вошедшія, въ А, и $а^3$, стоящую отдѣльно. Въ вставку Б входитъ также одно лишнее противъ П слово, находящееся на этотъ разъ лишь въ ЗЦ. ЗЦ прибавляетъ къ списку боговъ Волоса. Оттого тутъ дальнѣйшія вставки будутъ названы $б^1$ (изъ НС) и $б^2$ (изъ ЗЦ). Тутъ же рядомъ находится и увѣщаніе избѣгать идольскихъ жертвъ, составляющее отличительный признакъ общаго родоначальника НС и ЗЦ. Я назову ее $б^3$.

Мы получимъ тогда слѣдующую шкалу:

Вставка А: перечень боговъ: Перунъ, Хорсъ, Симъ и Рьглъ, Мокошь; вилы; ихъ считаютъ богинями: кладутъ требы, рѣжутъ куръ; молятся огню и зовутъ его сварожичемъ; кладутъ чесновитокъ въ ведра и чаши на пирахъ; считаютъ его богомъ;

$а^1$: въ жертву приносятъ еще короваи;

$а^2$: фаллическій обрядъ на свадьбахъ;

$а^3$: идолослуженіе, это — ставить трапезу роду и рожаницамъ; короваи — виламъ и огню подъ овиномъ;

$б^1$: пѣсни бѣсовскія на пирахъ и свадьбахъ — идолослуженіе;

Вставка Б: пляска, гудьба, пѣсни мірскія; вновь повторяется тоже, что въ А и $а^3$: огонь подъ овиномъ, вилы, Мокошь, Симъ и Рьглъ, Перунъ, Хорсъ; родъ и рожаницы;

$б^2$: Волосъ, скотій богъ;

$б^3$: увѣщаніе избѣгать идолослуженіе;

Вставка В: сочетаніе чистыхъ молитвъ съ идольскимъ моленіемъ: кутья, трапезы роду и роженицы, какъ въ $а^3$ и Б;

в: смѣшеніе Богородицы съ рожаницами.

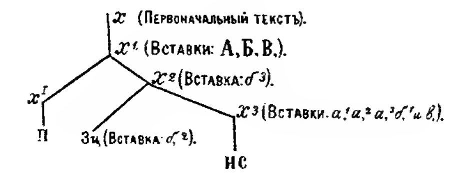
Таковы, пока что, наши выводы. Они оказались съ точки зрѣнія исторіи религіи въ значительной степени отрицательными. Изслѣдователю древняго язычества хотѣлось бы видѣть сообщающій о немъ свѣдѣнія древній текстъ стоящимъ возможно ближе къ тому времени, когда это язычество было еще живо. Оказалось, что—нѣтъ. Напротивъ, чѣмъ дальше отъ этого времени, тѣмъ больше свѣдѣній въ нашемъ памятникѣ. И родятся сомнѣнія. Мы увидимъ, насколько они мѣшаютъ придавать вѣру свидѣтельству „Слова нѣкоего Христолюбца", и какъ они разсѣиваются.

Теперь же мнѣ остается лишь разсмотрѣть родословіе нашихъ трехъ редакцій. Вопросъ второстепенный, но его необходимо такъ или иначе продумать.

Въ сущности онъ уже предрѣшенъ. Мы уже достаточно видѣли, что П стоитъ особнякомъ, а у ЗЦ и НС—одинъ общій родоначальникъ. Ихъ заставляетъ возвести къ нему общая вставка б^3. Но такъ ли это? Если мы бросимъ взглядъ на таблицу розночтеній (табл. II) окажется, что въ очень многихъ случаяхъ НС = П, а ЗЦ стоитъ особнякомъ. Это, повидимому, противорѣчитъ теоріи объ общемъ родоначальникѣ НС и ЗЦ. Я этого не думаю, и мы сейчасъ увидимъ, почему. НС = П и отлично отъ ЗЦ въ цѣлой довольно длинной фразѣ, непосредственно предшествующей вставкѣ В. Она приведена выше по тексту П. Какъ видно изъ таблицы II въ ЗЦ отсутствуютъ слова: „но бѣсомъ служимъ", и соотвѣтственно этому измѣнено дальнѣйшее. Ясно, что только въ томъ случаѣ можно возводить НС и ЗЦ къ одному общему родоначальнику, отличному отъ П, если эта фраза будетъ признана изначальной въ такомъ видѣ, какъ мы ее находимъ въ НС и П. Отклоненіе ЗЦ тогда окажется его индивидуальной особенностью или особенностью такого родоначальника, который позднѣе общаго съ НС. При внимательной считкѣ этой фразы съ контекстомъ окажется, что слова: „но бѣсомъ служимъ" органически необходимы. Въ пользу этого говорятъ тѣ особенности дальнѣйшаго развитія проповѣднической мысли, что уже указаны при разборѣ вставки В. Далѣе идетъ противоположеніе между двумя господами: нельзя быть рабомъ двухъ господъ; мало того, чтобы взывать: Господи, Господи, надо творить волю Божію; а до интересующей насъ фразы гово-

рилось въ томъ же смыслѣ: человѣкъ при крещеніи отрекается отъ сатаны и идетъ за Христомъ. Проповѣдникъ значитъ и хотѣлъ сказать двоевѣрцамъ именно вотъ это: вы служите бѣсамъ. Это его главный аргументъ противъ ихъ двоевѣрцевъ и аргументъ самый страшный. А вчитываясь въ ЗЦ нельзя не замѣтить, что эта редакція не боится самостоятельности. Она самая полная и самая тщательная, но она хочетъ быть и изысканной и логической. Оттого она въ самомъ началѣ въ приступѣ къ вставкѣ А, силится преодолѣть неуклюжесть этого: и вѣруютъ и т. д. и замѣнила формой „вѣрующе". Оттого ей показался несообразнымъ образъ кроваваго облака въ видѣніи Апостола Павла, и она замѣнила облако словомъ: „оплатокъ". НС сохранилъ „облакъ", какъ и было въ общемъ прототипѣ. Такой индивидуальной особенностью объясняю я и слѣдующія замѣны словъ: вмѣсто: „погубиша" виноградъ мой— „посмрадиша", вмѣсто: „иствии"—„избоди", вмѣсто: „праведникъ"—„оправдивыи", вмѣсто: „въ прогнѣвание" — „въ гнѣвъ"; въ одномъ мѣстѣ ЗЦ также исправляетъ цитату, ставитъ вмѣсто „обѣщникамъ"—„обыщникомъ", что и соотвѣтствуетъ словамъ апостола (см. таблицу II).

Родословіе, значитъ, представится въ такомъ видѣ:



ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по изданіямъ Тихонравова и Срезневскаго).

А. *Слова и предложенія, находящіяся только въ одномъ текстѣ.*

П 1	ЗЦ 2	НС 2 ꙗко до
3	5	4 иже соуще хрьстьꙗне
5	9	6 ѡканьниⷯ
		7 богы и
6	11	8 короваи имъ молѧть
8	16	11—15 и҆ є҆гда же оу кого ихъ боудеть бракъ и творѧть съ боубчнꙑ и съ сопѣльми и съ многыми чюдесы бѣсовьскыми и҆ и҆ноже сего горѣє есть оустроивше срамотоу моужьскоую и҆ въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ и пьють и҆ вынємьшє ѡ сморкывають и ѡблизываю̑ и цѣлоують
9	17	16 и болгаръ
9	18	16 соущє а
15—16	51	25 въ нихъ Бгъ бо и҆мъ ꙗ҆вѝ нъ си не хотѧть оучити
18	36	28 певѣгласы
19	39	30 и смолѣ присновркющии

23	47	34—36 ти бо вѣдѧть свѣдѣниꙗ бжиꙗ а не вѣдающимъ свѣдѣныꙗ не достоить попомъ быти тако бо и въ заповѣдехъ глеть аще невѣжа боудеть постаиленъ попомъ да извѣржетсѧ
24	48	38 нъ се є пришла и расплодиласѧ всюдоу
25	50	39—42 аще бы кто хотѣлъ наоучити да прочии невѣласи не дадѧть зависти ради и на оубииство попоущаютсѧ ıако же на Исоуса жидовьстии архиıєрєи и книжьници.
27	59	44 то сємъ иамъ попомъ молвить Павелъ молѧ
31	60	49—51 аще ли ни то что имаши ѿвѣщати а слышиши ємоуже боуде дано много много ѿ него и истѧжють. И паки рече свѧзавше ємоу роуцѣ и нозѣ въвєрзѣте лѣниваго раба въ тьмоу кромѣшнюю скрывшаго талантъ. талантъ єсть оученьє а прочєє
32	62	54 и аще тако дѣюще єсте
35	70	58 коє причастьє свѣтоу къ тьмѣ
38	76	63 и к лихоємьцємь рєкше
39	78	64 66 Коєже соуть идолослоужители то соуть идолослоужители иже ста-

П—	ЗЦ—	НС
		вѧть трѧпезоу рожѧницѧмъ коровай
		молѧть виламъ и Ѡгнєви подъ Ѡви-
		7номъ и прочєє ихъ проклѧтьство
46	97	75 въ пирєхъ и на свадьбахъ
46	98	6 аще ли то нє бракъ нарицетсѧ
		7пъ ідолослоужение
47	100	88 сопѣли боубьни
50	106	91 мьнѧисѧ стоѩти да сѧ не падеть
55	119	10 трьстыня бїа съ рожаницѧми
51	145	103 и трѧпезѣ бѣсъ
83	182	26 и раздроупающимъ заповѣди
		1стыхъ Ѡць
88	196	36 ѡ Хѣ
2	4 кртьянъ	3
21	41 оучениемь бжтвнымь	32
	78 и къ клеветникомъ	64
48	103 и Волосу скотью бу	79
64	135 вонь Ѡблекохомъсѧ	97
64	137 живи есмы	98
30 моѧ	57	48
44 но во оуноі и быша пьяни	90	73
44—45 со ближники своми	91	74

В. *Слова и предложенія находящіяся только въ двухъ текстахъ.*

П	ЗЦ	НС
9	19 то творять	17 то творѧть
16	30 имже розумѣние біе в нихъ ıавѣ есть	24 ймьже разоумѣние Б҃жіе ıавѣ есть
17	33 попове	27 попове
17	27 сущии въ винградѣ	27 соущее въ винградѣ
18	35 тако творѧще	28—29 тако творѧщии
24	48 па̑ ре̑	50 пакы рече
32	63 ни дружбы ихъ не примаите	55 ни дроужьбы съ ними держите
40	81—84 таковыимъ не примѣшатисѧ аще ти есть бра̑ таковъ или блудникъ или рѣзоимець или грабитель или ворьчмитъ или служители кумиромъ или пианица или клеветникъ	67—69 не примѣшайтесѧ аще ти есть братъ тавъ ли блоудникъ ли рѣзоимець ли корьчьмитъ ли пьıаницѧ ли слоужитель коумирескъ
41	87 и самѣ̑ ва̑	70 ни самѣхъ васъ
50	106—108 тѣм же възлюблинии бѣгаите жертвъ идольскыихъ и требъ владениıа и всею службы идольскыıа	82—83 тѣм же възлюблениı бѣгайте жьртвы идольскоѣ и трѣбовладеньıа и всеıа слоужьбы идольскыıа
68	144 и чаиш бѣсъ	102 и чашѣ бѣсъ
68	145 и трѧпезѣ бѣсъ	103 и трѧпезѣ бѣсъ
70	148 того дѣля извѣдавшаго	104—105 того дѣлѧ повѣдавъшаго
77	163 и ведущая	114 и ведоущаıа
77	164 падѣю же сѧ на ваше свѣдѣнье ıако не во тще глю	115—116 падѣюжесѧ на ваше с҃сеніе и на свѣдѣнье ıако не вътще глю
79	170 да с неказаныими ѡсужени бу̑мъ	118 да не с ненаказаными осоужени будемь

П 80	ЗЦ 173 наоучитисѧ	НС 120 пооучитисѧ
81	176—179 и прииали мать неже ти едини но и вы ко Тимофѣю р҇с вѣмь іако добръ законъ аще кто законьно творить іако правдиву законъ належать	122—124 и прииали мать неже ти ѿни въ и вы и к Тимоѳею рече вѣмь іако добръ законъ аще кто законьнѣ творить іако правьдивоу законъ не лежить
83	183—185 хвала си есть нашего свѣнна и сдѣланиа простинии въ ч҇тотѣ	127—129 хвала си ѥсть съвѣдѣниіа нашего въ простыии и въ чистотѣ Бжии
84	187—190 да не бу҇ть в васъ разори да бу҇ть свершени въ томь разумѣ в томь оумѣ возвѣсти бо ми сѧ ѡ васъ и пред вами блгть и миръ ѿть Бг҇а и Ѿца Гн҇а нашего Іс҇а Хр҇а	129—132 да то же глете вси да не боудоуть въ васъ которы да боудѣте свѣршени въ томъ же оумѣ и въ томже разоумѣ возвѣсти бо ми сѧ ѿ васъ и предъ вами блгть и миръ ѿ бга Ѿца Гн҇а нашего Іс҇а Хр҇а
25 но не многи ѿцѣ ѡ Х҇ѣ Іс҇ѣ	49—50	43 нъ не многы ѡ отцѣ ѡ Х҇ѣ бо Іс҇ѣ
34 оудъ	66	57 оудъ
60 се есть	127	93—94 се ѥсть
64 оумираемъ	134	98 оумираѥмъ
71 і ковци	150	107 и коици
22 і оученью добры҇х дѣ҇л	39 и въ оучении добры҇х дѣлъ	34
25 во ц҇ртвиі нб҇немъ	49 пре҇д б҇мь къ Римляно҇м ре҇ч	39
30 моѧ іаже ми далъ еси Гн҇и	59 еже ми еси далъ Гн҇и	48
31 того ра҇д	60 того бо ра҇д	52

39 но должни есте ѿ мира сего ізыти рекше оумрс҃	78 и къ клеветникомъ. елма же должни есмы из мира сего изыти рекше оумрети	64
48 новиомъ	101 подъ ѡвиномъ	78
54 иѣики чтӡиа мл҃твꙑ	118 нѣвꙑи чтӡиа мл҃твꙑ	89
55—57 ӥже став҃ лише кутьѧ инꙑ трѧпезы закон'наго ѡбѣда іже нарѣцаеть безакон'наꙗ трѧпеза мѣнимаꙗ Роду і Рожаницамъ	119—122 иже ставѧть лише трѧпезꙑ кутиинꙑꙗ и законьнаго ѡбѣда иже нарѣцаеть незаконьнаꙗ трѧпеза имѣнимаꙗ Роду и Рожаиицамъ	90
59 кровавъ	127 кровавъ	92
66 а не бу	139 а не бу	101

Таблица II. Главнѣйшія разночтенія.

(Счетъ строкъ—по изданіямъ Тихомирова и Срезневскаго).

П		ЦЗ		НС	
1	заклавꙑй	1	заклавꙑ	1	заклавъ
3	і вѣрують	5	вѣрующе	4	и вѣроують
3	і в Хорса	6	и Хорса	5	и въ Хърса
4	вилꙑ	7	Волꙑ	5	вилы
4	г̄ ѳ̄	8	л̑	6	тридесѧте
5	мнѧт̄	10	мнѧть	7	творѧть
14	сомжища			22	съмѣжиша
16	погубиша	32	просмрадиша	26	погоубвша
18	аще не лишать	36	да аще тако творѧще не ѡши-буть	28	да аще тако творѧщи и не ѿшибоутсѧ
21	невѣрнꙑх	42	невѣжьстствевꙑх	32	невѣжьствьныхъ
23	книжнико	47	книжникомъ	34	попомъ
24	іже	48	аще кто	39	иже кто
25	во црт̄вии нбнемъ	49	пре нимь		
29	истинному	57	единому	47	единомоу
31	ѿ нихъ	61	оу нихъ	53	оу нихъ
33	истьвв	65	избод	56	встьвин
35	праведни	69	оправдивꙑв	58	праведникъ
38	ва посланьи	74	в посланомь писании	62	въ посланѣмь писанвв
42	ѡкаменѣ бо серце іхъ въ неістово пьіаньствѣ	88	положи бо нхъ ѡкаменѣнью	71	положи бо ихъ ѡкаменепью не-истовое пьіаньство
45	неістовое пьіаньство	96	[illegible]	75	[illegible]

46 еже есть плясанье	98 и е плясание	77 иже есть плѧсба гоудьба
47 гуденье	— гудба	
47 мирьскиѧ	99 бѣсовьскꙑꙗ	78 бѣсовьскыꙗ
53—55 да аще сѧ ѡбѣщахом Х ви то чему ему не служимъ но бѣсомъ служи і всѧ оугодьꙗ їмъ творимъ на пагубу дшамъ своїмъ не тако зло твори просто но і мѣшаемъ нѣвии чистꙑꙗ млтвы со проклѧтꙑмъ моленье ідольскиі	112—118 то аще ѡбѣщахомся Хвѣ то чему не служимъ ему и исѣхъ оугодныхъ его чему не творимъ на спние дши своей не тако же просто зло створимъ но смѣшаемъ нѣкꙑи чтꙑꙗ млтвꙑ с проклѧтꙑмъ молениемь идольскꙑмь	86—89 да аще сѧ ѡбѣщахом Хви слоужити, то чему не слоужимъ ємоу нъ бѣсомъ служимъ и всѧ оугодьѧ нмъ творимъ на погоубоу дши своєи нє такожє простотою злѣ слоужимъ нъ смѣшаємь съ идольскою трѧпезою Трьстꙑꙗ Биѧ съ рожаницами
57 въ прогнѣванье	122 въ гнѣвъ	90 въ прогнѣваниє
59 ѡбла	127 ѡплатовъ	92 ѡблакъ
65 данꙑмъ намъ	138 да не погибне	99 данѣмъ намъ тобою
65 здѣ	138 здѣ	100 въ сєсь вѣкъ
67 обѣщнимъ	141 ѡбьщникамь	101 ѡбѣщникомъ
73 дшевнꙑꙗ	156 дховнꙑꙗ	110 дшевныꙗ
75 по своїмъ	160 протвву	112 противоу
76 восприемаємъ	162 въспираємъ	114 въспираємь
78 ѡсудими ѿ Га	167 ѡсужєни	118 ѡсужєни
80 истерьгните	174 історгъше многꙑ	121 многы исторгшє
	175 и принели	и привєли
81 да приде	183 ѿца в мтрь	126 стаꙗ писаньꙗ
84 ймѧнем	186 молеиьемь	129 имєнємь

III.

Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ.

Мы переходимъ теперь къ произведенію совершенно другого рода, чѣмъ „Слово нѣкоего Христолюбца“. Его полное заглавіе ясно показываетъ, насколько своеобразенъ его замыслъ. Своеобразно и его происхожденіе. Вотъ, что сказано, въ заголовкѣ: „Слово святого Григорья, изобрѣтено въ толцѣх, о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ і требы имъ клали; то і нынѣ творят“. Мы имѣемъ дѣло не совсѣмъ съ проповѣдью, а скорѣе съ чѣмъ-то вродѣ изслѣдованія. Авторъ Слова хочетъ главнымъ образомъ что-то сообщить. Только по привычкѣ онъ сдѣлалъ это въ формѣ поученія. Онъ могъ бы придать и другое. Наше Слово могло бы быть названо „Сказаніемъ“, если бы это послѣднее опредѣленіе не было принято лишь для произведеній агіографическаго характера. Имя же св. Григорія поставлено въ заголовкѣ, какъ указаніе на источникъ свѣдѣній автора. Само заглавіе, оговаривается, что авторъ лишь почерпнулъ у Григорія Богослова; онъ „изобрѣтаетъ“ самостоятельно. Оттого его Слово—толковое: „въ толцѣхъ“.

Произведеніе Григорія Богослова, использованное составителемъ нашего Слова, какъ уже было указано,—проповѣдь на Богоявленіе, переведенная по-славянски очень рано. Намъ извѣстенъ текстъ подобнаго перевода по рукописи еще XI в., и эта рукопись напечатана проф. Будиловичемъ. То мѣсто

этой проповѣди Григорія Богослова, которое использовалъ составитель нашего Слова „въ толцѣхъ“, начинается на листѣ второмъ изданной проф. Будиловичемъ рукописи и тянется до конца листа четвертаго [1]). Извѣстна и еще одна рукопись, содержащая переводъ этой проповѣди. Она поздняя. Отрывки ея были сообщены Тихонравовымъ [2]). Спрашивается теперь: одинъ и тотъ же ли переводъ сохранился въ обѣихъ рукописяхъ и, если нѣтъ, то какимъ изъ нихъ пользовался составитель Слова „въ толцѣхъ“? Сличая оба перевода на сколько это возможно, потому что одинъ изъ нихъ напечатанъ не цѣликомъ, прихожу къ заключенію, что въ обѣихъ рукописяхъ: и синодальной XIV в., и въ рукописи XI в., изданной проф. Будиловичемъ, переводъ одинъ и тотъ же. Тексты, судя по выдержкамъ, совпадаютъ слово въ слово лишь съ тѣми небольшими отклоненіями, какія неизбѣжны при рукописной передачѣ. Чтобы читатель могъ убѣдиться въ томъ самостоятельно, привожу en regard отрывки изъ обоихъ текстовъ, соблюдая и ихъ орѳографію.

Рук. Синод. Библ.
(Тихонр. Лѣт. IV, 3 стр. 98).

Едагда вдѣ чистота законна же остѣньна малогоднꙑма повропꙑ ползующи и попеломъ телечнымъ посѣвающи оскверняющаıася? еда на сицю таину приводѧть елини ихже блѧди мнѣ всѧ жертвꙑ и таины бѣсовьско изобрѣтенье темно и мꙑсленꙑи потворъ зла бѣса лѣтомь помогаемо и кощюною крадомо.

Рук. Публ. Библ.
(Будил. стр. 2).

Едакъде сица чистота законна же и істѣньна малогодьнꙑми повропꙑ пользѧющти, ни попеломь теличьнꙑмъ посѣваѭшта оскврьнѣѭштѧѧсѧ? Еда на сицевоую таиноу приводѧтъ еллини? ихь же блѧди мънѣ всѧ жрьтвы таинꙑ, бѣсовьско изобрѣтение тѣмно, и мыслѣнънпотворъ зъло бѣсовъ, лѣтомъ, помогаемь и коштювою крадомо.

Итакъ, переводъ — мы знаемъ — одинъ и тотъ же. Этотъ переводъ для насъ terminus a quo. Все, что въ нашемъ Словѣ

[1]) XIII словъ Григ. Бог. стр. 2—4.

[2]) Мнѣ совершенно непонятно, почему проф. Будиловичъ даже въ предисловіи къ своему изданію ни словомъ не оговаривается о синодальной рукописи.

совпадаетъ съ этимъ переводомъ, взято отсюда. Но тотъ же ли самый переводъ имѣлъ передъ глазами составитель Слова? Рѣшить этотъ вопросъ мы будемъ, конечно, имѣть возможность не раньше, чѣмъ опредѣлимъ первоначальный составъ Слова.

Нужно ли оговаривать, что это важно намъ главнымъ образомъ для выясненія характера свѣдѣній Слова о русскомъ язычествѣ? Все то, что взято изъ перевода проповѣди Григорія Богослова, русскому язычеству, разумѣется, приписывать нельзя, а относительно того, что прибавлено толкователемъ, хотѣлось бы точно дознаться, сразу ли оно прибавлено или нѣтъ и откуда оно взято.

Наше Слово напечатано было Тихонравовымъ по тремъ рукописямъ. Двѣ изъ нихъ мы уже знаемъ. Это Паисьевскій Сборникъ и та же самая рукопись Новгородскаго Софійскаго собора, откуда взяты и тексты „Слова нѣкоего Христолюбца". Буду называть ихъ опять также: П и НС. Третья рукопись— поздняя. Она XVII в. изъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и теперь находится въ СПбургской Духовной Академіи № 43/1120. Буду называть ея текстъ КБ [1]). Рукопись эта по составу своему однако происхожденія древняго. Въ ней же найденъ былъ и одинъ изъ списковъ Даніила Заточника [2]). Какъ мы сейчасъ увидимъ и разбираемое Слово эта рукопись сохранила въ болѣе древнемъ видѣ, чѣмъ НС, которое и тутъ относится къ П совершенно такъ же, какъ НС Слова Христолюбца относилась къ П того же Слова. Она вноситъ въ текстъ цѣлый рядъ вставокъ.

Что большая распространенность НС и тутъ объясняется новыми вставками, едва ли надо вновь доказывать. Сличивъ текстъ (см. табл. I) и найдя цѣлый рядъ лишнихъ словъ и предложеній въ НС противъ П и КБ, послѣ разбора „Слова Христолюбца", я считаю себя въ правѣ сразу же констатировать вставки. Между вставками НС въ „Слово Христолюбца" и вставками въ „Словѣ о томъ, какъ языци кланялися идоломъ" лишь та довольно существенная разница, что вставки эти не нанизываются тутъ по преимуществу въ однихъ

---

[1]) Буду указывать строки опять по текстамъ Тихонравова.

[2]) *Лѣт.* IV, 3 стр. 86.

мѣстахъ, а разсѣяны повсюду. Это объясняется замысломъ нашего произведенія; разсужденій въ немъ нѣтъ, а только рядъ фактовъ; вставки зависятъ, отъ нихъ, а не отъ хода мыслей. Но, не все то, что мы находимъ въ НС и чего нѣтъ ни въ П, ни въ КБ, нужно назвать вставками НС. Возможенъ случай, когда какое-либо слово находится только въ НС и все таки обозначаетъ не вставку; таково все пропущенное въ П но принадлежащее къ исконному тексту. Такъ въ стр. 42 НС, гдѣ идетъ дѣло о фаллосахъ, сказано: „и въ образъ створены"; ни въ П, ни въ КБ нѣтъ этой подробности, но она соотвѣтствуетъ греч. „καὶ τοῖς σχήμασι", что переведено словомъ „ѡбразы". Въ нашемъ Словѣ это однако случай единственный. Признавіе вставками словъ и предложеній НС, не находящихся въ П и КБ по аналогіи со вставками НС въ „Словѣ Христолюбца" узаконается еще тѣмъ, что самое содержаніе того, что я считаю вставками, близко вставкамъ НС въ „Словѣ Христолюбца". Вотъ одно замѣчаніе находящееся лишь въ НС, которое мнѣ кажется особенно характернымъ. Въ „Словѣ Христолюбца" НС прибавилъ къ „еретиковъ и жидовъ" еще: „и болгаръ"; тутъ, въ „Словѣ како языци кланалися идоломъ", сообщается, что болгары „от срамныхъ удъ истекшюю скверну вкушають"; НС прибавляетъ: „и соуть всѣхъ языкъ сквернѣйше и проклятнѣйше" (стр. 49—51). НС очевидно особенно враждебно настроенъ противъ богомиловъ. Другой примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца" НС вставилъ разсказъ о фаллическомъ обрядѣ на свадьбахъ и потомъ еще разъ вернулся къ изобличенію свадебныхъ обрядовъ; теперь въ НС говорится: „словѣне же на свадьбахъ въкладываюче срамотоу и чесновитокъ въ вѣдра пьють" (стр. 43). Третій примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца" редакція НС только одна сообщила о смѣшеніи почитанія Богородицы съ рожаничной трапезой; тутъ только НС сообщаетъ: „черевоу работни попове оуставиша тропарь прикладати Рождества Богородицы къ рожаничнѣ трапезѣ отклады дѣюче" (стр. 114—116). Связь между вставками НС въ „Словѣ Христолюбца" и тѣмъ, что я называю вставками въ разбираемомъ теперь Словѣ въ той же рукописи несомнѣнна. Позднѣе мы будемъ въ состояніи рѣшить, что гдѣ заимствовано, т.-е. въ которомъ изъ двухъ Словъ схожая вставка появилась раньше.

Мы можемъ теперь, стало быть, выдѣлить изъ нашего текста то, что уже нами признано вставками.

Я опять не буду, однако, оговаривать ихъ всѣ. Многія изъ нихъ не относятся къ тому, что насъ интересуетъ въ Словѣ. Оттого, что касается этихъ вставокъ, я лишь отошлю къ прилагаемой къ этой главѣ таблицѣ I. Вставокъ, интересныхъ для изученія древне-русскаго язычества, НС вноситъ всего четыре. Означу ихъ:

α'—стр. 31—41
β'—стр. 43
γ'—стр. 108—109
δ'—стр. 114—121.

Содержаніе этихъ вставокъ будетъ оговорено ниже.

Мы придвинулись теперь нѣсколько ближе къ первоначальному тексту. Можно ли его однако признать сплошнымъ, послѣ того какъ изъяты вставки НС? Считаю это мало вѣроятнымъ, опять таки, послѣ разбора „Слова нѣкоего Христолюбца“, обнаружившаго постепенное наростаніе его текста.

Если мы бросимъ взглядъ на таблицу I, то мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ находится одновременно въ НС и КБ, но отсутствуетъ въ П. Въ какой мѣрѣ это отвѣтитъ на поставленный мною вопросъ? Мы уже видѣли, что П склоненъ къ пропускамъ. Эта особенность П наводитъ на мысль, что КБ можетъ оказаться играющимъ въ нашемъ разборѣ ту роль, что ранѣе выпала на долю ЗЦ. Нужды нѣтъ, что КБ рукопись очень поздняя. Происхожденіе текста рукописи всегда имѣетъ несравненно большее значеніе, чѣмъ время, когда она собственно была списана. Во всякомъ случаѣ, какъ видно изъ таблицъ, КБ ничего не прибавляетъ. Въ немъ совсѣмъ нѣтъ ничего лишняго противъ П и НС. Если КБ окажется ближе къ НС, чѣмъ къ П, мы будемъ имѣть основаніе искать общаго родоначальника КБ и НС, что въ свою очередь немедленно подыметъ вопросъ уже о томъ, нѣтъ ли въ нашемъ текстѣ вставокъ, введенныхъ этой промежуточной между П и НС редакціей. Все это должно обнаружить, разумѣется, сличеніе текста П съ одной стороны и НС и КБ съ другой. Первые шаги этого сличенія должны однако лишь расчистить путь. То, что находится въ НС и КБ и

чего нѣтъ въ П, можетъ быть просто пропущено въ П. Если эти слова или фразы восходятъ къ прототипу, т.-е. къ самому Григорію Великому, то это несомнѣнно такъ и есть. Вотъ эти слова: въ строкѣ 19-й КБ и 25-й НС стоитъ отсутствующее въ П слово: „стегнорожденіе"; оно на лицо какъ въ самой проповѣди Григорія, такъ и въ русскомъ переводѣ ея; по гречески будетъ: μηρὸς ὠδίνων [1]); стр. 20 КБ и 26 НС— „богомоуженъ = богъ моужеженъ = ἀνδρόγονος [2]); стр. 38 КБ и 59 НС—„мясотвореніе" = κρεουργία [3]); стр. 40 КБ и 61 НС—„трипода" = ἡ τρίποδος [4]). Нѣтъ въ П и нѣтъ и не можетъ быть и въ прототипѣ, потому что тутъ—отступленіе отъ него, находящагося въ стр. 50 КБ и 76 НС слова: „и оказися" но безъ него предложеніе остается безъ сказуемаго. Все это имѣетъ, такимъ образомъ, значеніе лишь дополненія къ П. Но вотъ, въ строкѣ 37 КБ и 57 НС находимъ слова: „и Килоу", отсутствующія въ П, и никакихъ признаковъ ихъ, ни въ греческомъ подлинникѣ, ни въ русскомъ переводѣ Григорія Богослова нѣтъ. Далѣе, когда рѣчь идетъ о гаданіяхъ, въ стр. 42 и 45 КБ и 65 и 71 НС— еще слова: „волхвованіе", „оустряча и нъшь". Ихъ также нѣтъ въ прототипѣ, хотя это мѣсто соотвѣтствуетъ ему.

Вотъ эти послѣднія незначительныя добавленія считаю введенными общимъ родоначальникомъ НС и КБ. Пусть они носятъ названія: α и β.

Однако такъ ли это? Для этого надо еще твердо установить взаимное отношеніе рукописей. Иначе говоря, надо провѣрить, дѣйствительно ли у НС и КБ былъ общій родоначальникъ. Обратимся опять къ табл. I. Мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ и предложеній находится въ КБ и П и отсутствуетъ въ НС. Не перечисляю ихъ, такъ какъ они спеціальнаго интереса не представляютъ, а къ прототипу не восходятъ. Просмотрѣвъ табл. II, т.-е. разночтенія, мы опять видимъ, что между КБ и П цѣлый рядъ совпаденій, когда НС стоитъ особнякомъ. Эти разночтенія надо оговорить. Между ними есть характерные. Прежде всего отмѣчаю: стр. 41

---

[1]) *Тихонр. Лѣт.* I. с. стр. 103 противъ стр. 23 русск. текста.

[2]) Ibid. противъ стр. 25 русск. текста.

[3]) Ibid. стр. 104 противъ стр. 45 русск. текста.

[4]) Ibid. противъ стр. 49 русск. текста.

НС—„θалнкады“, въ П и КБ—„Фали кацн“, что соотвѣтствуетъ греч. „φάλλοι τίνες“ [1]) н точно воспроизводитъ слова перевода [2]). Замѣтимъ, что сказавъ: „θалнкады“, НС пропускаетъ: „чтутьсн сромныя уды“ (стр. 14 П и стр. 26 КБ), а изъ дальнѣйшихъ словъ НС: „от θюфнльскихъ же и от аравнтьскыхъ писанін наоучьшеся болгаре“ ясно, что НС прннялъ „Фалнкацн“ не только за одно слово, но и за nomen gentis; не понялн также хорошенько ни П, ни КБ, потому что П говоритъ: „от нихже болгаре научшився“, но именно, сопоставляя этн мѣста, мнѣ кажется яснымъ, что текстъ наростаетъ и постепенно отдѣляетсн отъ первоначальнаго смысла, причемъ КБ и стоитъ на перепутьи между П и НС. Оттого, когда въ стр. 6 П и въ стр. 9 КБ, я нахожу: „Дыева служенья“, а въ соотвѣтственной стр. 13 НС—„дьнволя служенья“, я заключаю, что совпаденіе между П и КБ показатель пропусковъ и сокращеній самаго НС и только. Но это аргументъ отрицательный. Чтобы убѣдиться въ существованіи общаго родоначальника НС и КБ, надо имѣть и положительные признаки, т.-е. совпаденія между НС и КБ противъ П, при чемъ настолько существенныя, чтобы не оставалось сомнѣнія. Такія совпаденія и не трудно розыскать, если внимательно прочесть таблицу разночтеній. Таковыми мнѣ представляются: во 1-хъ стр. 48 КБ и 75 НС—„Осирида роженіе“, а въ П стр. 24 „Осирида роженъ“; въ П совершенно другой смыслъ, и именно онъ и соотвѣтствуетъ прототипу, гдѣ мы находимъ въ текстѣ Синод. рукоп.: „осирндово дранье“ [3]), а въ рукоп. Публ. Бнбл.: „осиридово раздрожание“ [4]),—Οσίριδος σπαραγμοί [5]); такимъ образомъ НС и КБ представляютъ отпаденіе отъ первоначальнаго смысла; забѣжавъ впередъ скажу, что оно произошло потому, что дальше говорится о рожаницахъ; во 2-хъ въ стр. 63 КБ и стр. 97 НС находимъ: „се же словенѣ“, а въ П стр. 32—„і тї“. Кромѣ того два отклоненія НС отъ обоихъ КБ и П составляютъ явныя сокращенія. Такъ въ НС стр. 30

[1]) Ibid. стр. 103 противъ стр. 33 русск. текста.
[2]) Ibid. стр. 99 противъ 46 стр. Слова.
[3]) Ibid. стр. 100 противъ стр. 74 текста Слова.
[4]) Будил. XIII словъ. Стр. 4 столб. 1-й.
[5]) Ibid. см. прим. 4-е въ 1-му столбцу.

говорится: „вилоу богоу вавилоньскому его же разби Данило пророкъ“, а въ стр. 23 КБ, это мѣсто схоже съ II — „и виламъ иже есть был идолъ Вилъ нарицаем его же погуби Данилъ пророкъ въ Вавилонѣ“. Не буду продолжать перечисленіе моихъ доказательствъ. Предположенное выше родословіе рукописей оказывается правильнымъ.

Итакъ, эти слова: „волхвованіе“, „оустрича“, „къшь“ дѣйствительно — вставки общаго прототипа НС и КБ, и мы получаемъ вмѣстѣ со вставками НС вставки α, β, α' β' γ' δ'.

Теперь мы уже можемъ перейти къ разсмотрѣнію только редакціи II и сравнивая ее съ прототипомъ постараться разрѣшить поставленный выше вопросъ о вставкахъ редакціи типа II. Выдѣлить все, что есть въ II. отъ того, чего нѣтъ въ прототипѣ, конечно, легко. Но намъ нужно не это. Намъ надо дознаться: во 1-хъ существовала ли ранѣе II такая редакція, гдѣ не было добавленій къ прототипу и, стало быть, не было вовсе и свѣдѣній о русскомъ язычествѣ; этотъ вопросъ я ставлю потому, что при разборѣ „Слова нѣкоего Христолюбца“ мы видѣли, что именно такова его древнѣйшая редакція, какъ это не горько сердцу миѳолога и фольклориста; во 2-хъ намъ важно, что собственно ранѣе всего внесено въ текстъ, т.-е. относительно даннаго Слова я позволяю себѣ категорически формулировать вопросъ, который можно было лишь приблизительно намѣтить, когда дѣло шло о „Словѣ нѣкоего Христолюбца“.

Сличеніе нашего Слова съ его прототипомъ, показываетъ, что толкованіе вовсе не значитъ большая распространенность. Авторъ, который „изобрѣлъ“ Слово, не только не использовалъ всей проповѣди Григорія Богослова, но и въ томъ отрывкѣ, какой онъ себѣ избралъ въ сущности гораздо болѣе сокращалъ, чѣмъ прибавилъ. Это понятно. Ему вѣдь предстояло воспользоваться проповѣдью лишь какъ источникомъ для свѣдѣній. Задача трудная, потому что онъ никакого понятія не имѣлъ о древне-греческихъ вѣрованіяхъ, а Григорій Богословъ обращался къ людямъ вполнѣ освѣдомленнымъ, понимавшимъ его съ полуслова. Его слушатели звали древне-греческое язычество не только потому, что оно еще въ тѣ времена не умерло, но и потому, что изученіе античной поэзіи, что и составляло предметъ школьнаго обученія, да-

вало объ этомъ обпльныя свѣдѣнія. Нашъ же русскій книжникъ не только ничего не зналъ изъ другихъ источниковъ, но еще и самую проповѣдь Григорія Богослова имѣлъ въ рукахъ въ очень плохомъ южно-славянскомъ переводѣ, дословномъ и мало грамотномъ. Читая его, мнѣ кажется, что не только теперь нельзя его понять безъ греческаго контекста, но и никогда толкомъ нельзя было добиться въ немъ настоящаго смысла. И вотъ, оттого-то и понадобилось „толковое“ изложеніе даннаго мѣста. Оно толковое лишь настолько, что его болѣе или менѣе можно воспринять. Авторъ нашего Слова въ его первоначальномъ видѣ, или скажемъ, не считая вставки, доказанными, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ вставокъ, не толкуетъ, а лишь излагаетъ свой источникъ. Дѣлаетъ онъ это неискусно, работа не дается, онъ лакониченъ, онъ недоговариваетъ, громоздитъ одно непонятное ему выраженіе на другое и думаетъ лишь о томъ, какъ бы ужаснѣе и отвратительнѣе, въ самомъ отталкивающемъ видѣ представить язычество. Въ его пониманіи своего источника есть и еще одна особенность. Онъ увѣренъ, что и язычество „отъ писанія“; за нимъ не вѣковая традиція, хотя и это, повидимому, иногда думаетъ авторъ, говоря: извыкоша, но главнымъ образомъ какое-то отратительное *ученіе*. Его онъ и поноситъ.

Приведу en regard вторую фразу нашего Слова по П и соотвѣтствующее мѣсто перевода. Первую фразу, служащую вступленіемъ, составитель слова заканчиваетъ: „мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечтивыхъ жертвъ“, и потомъ продолжаетъ:

ї Дыева служенья, ї кладенья требъ, критьскаго оканьнаго оучителя, ї Мамеда проклятаго, срациньскаго жерца, еленьскиня любви, бубеньнаго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотоннна, фружьския слоньница, ї гуслеі мусикѣнския, їжі самара е бѣсятьси жрущe матери бѣсовьстѣї

Не Дыева се сѣмени и крадения критъскаагo мучителѣ, аште и еллини негодують; ни куритъсти звуци, и плясъци, и плясания въ оружии, богоу плачуштоуся гласъ покрываюште, да отца оутаитъся ненавидяшта чадъ; люто бо бѣаше яко и дѣтиштю цѣлити, его же яко камы пожьрѣ; ни фружьскаа кроениа, и свирѣли, и ко-

Афродитѣ, богинѣ, ї Корунѣ, и Артемидѣ, проклятѣї Деомиссѣ и стегнораженію ї недоношенный породъ и богомоуженъ и фивiское безумное пьяньство почитают яко бога.

(Тутъ возстановлены по КВ указанные пропуски П.).

ривантн, и елико же о Рев человѣци бѣсяться, жърущте матери божъствѣи, и жърemи, елико же матери тацѣхъ подобаетъ; г ни дѣва намъ въсхыштается, и Димитиръ скытаетъся в Келея акы прибираетъ и трипътоломи, и змиевѣ, ти ово творитъ, ово же приемлетъ. Стыжду бо ся дъневи дати нощиную жрьтву, ти творити зълообразие тайно. Вѣстъ же Оулисеи, и їже млъчимаго, и млъчанпя по истинѣ достоины ихъ видѣць. Ни Дионисъ сии, и стегнораждания, несъношеныи породъ, акы иногда бѣ връное; и богъ мужеженъ, и ликъ пиянѣхъ, и вои ослабѣвъшии, и фивеиское безумие сего чъты [1]).

Нашъ толкователь пишетъ, такимъ образомъ, сокращеннѣе, чѣмъ его источникъ. Онъ взялъ то, что понялъ, прибавилъ Магомета, о которомъ слышалъ, прибавилъ нѣсколько музыкальныхъ инструментовъ и нѣсколько бранныхъ словъ. Онъ вставилъ еще Афродиту. Очевидно онъ зналъ, что Mater deorum образъ схожій съ ней. Откуда-то появилась еще богиня Коруна; можетъ быть изъ „кориванти". Но намъ важнѣе стиль составителя, если только можно тутъ говорить о стилѣ. Намъ пригодится запомнить, какъ лакониченъ нашъ авторъ. Получается почти только одно перечисленіе непонятныхъ миѳологическихъ терминовъ.

Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ этого отрывка и приступимъ къ наиболѣе интересующему насъ мѣсту.

Раньше, однако, укажу на три совсѣмъ незначительныя вставки, всего въ одно, два, три слова.

---

[1]) Будил. XIII Сл. Г р. Б. стр. 2 Л. 2, 5.

Прежде всего въ строкѣ 19 П читаемъ „вилу", а въ соотвѣтственномъ мѣстѣ КБ „виламъ". Это послѣднее чтеніе, конечно, и есть первоначальное, потому, что оно слѣдуетъ непосредственно за „молавьямъ", а мы знаемъ уже изъ „Слова нѣкоего Христолюбца", что вилъ было 23. Если вообще все, относящееся къ славянскому язычеству, введено въ нашъ текстъ позднѣе, то, очевидно, и это слово. Тогда вотъ

Вставка А:

виламъ.

По тѣмъ же соображеніямъ придется тогда признать и находящееся въ стр. 19 П замѣчаніе о Мокоши тоже вставкой, и это будетъ

Вставка В:

і Мокашь чтут.

Вторую вставку (В) можно выдѣлить и на основаніи контекста. Далѣе слѣдуетъ. „и малакію вельми почитаютъ". Если-бъ сразу было сказано тутъ и о Мокоши, то, почему вдругъ превосходная степень? Ея нѣтъ въ прототипѣ. Она появилась именно тогда, когда вписано было о Мокоши. Схоже обстоитъ дѣло и относительно третьей вставки. Она читается такъ: „і чары Ефроновы скверныя басни и кощуны". Слова: „Евроновы скверныя басни и кощуны" не находятся въ прототипѣ, но они не обозначаютъ ничего другого, какъ—античные миѳы. Значитъ, теперь ихъ принимать въ соображеніе не надо. Тогда получится, что

Вставка С:

і чары.

Опять таки и тутъ не можетъ быть соображеній, исходящихъ изъ изученія контекста. Рѣшеніе того, вставка тутъ или нѣтъ, всецѣло зависитъ отъ общаго соображенія: введены ли

свѣдѣнія о славянскихъ языческихъ переживаніяхъ непосредственно вмѣстѣ съ составленіемъ текста или нѣтъ. Если нѣтъ, то и здѣсь вставка.

Теперь мы можемъ обратиться къ болѣе значительной вставкѣ, отъ которой будетъ зависѣть и рѣшеніе о только что указанныхъ маленькихъ. Приведу весь контекстъ, изъ котораго должна быть выдѣлена новая вставка:

волшебная проповѣд наоузи смрадния, халдѣйская остропоумья ї родопочитанье, ї іевраческия сны, ї чары. їзвыкше, еѳроновы скверныя басни ї кощюны, Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженъ — мати бо его рожающи оказися ї того створиша богомъ собѣ, ї требы ему силны творяхут окаяньиї; отъ тѣхъ извыкоша халдѣї, начаша требы имъ творити великия роду і роженицам пороженью проклятаго бога Осира, сего же Осирида, скажют книги сороцинськия, яко не лѣпым проходомъ проїде, но смердящим, того ради сороцини мыют оходъ, ї болгаре, ї терканиї холми, откуда їзвыкоша елени класти требы Артемиду ї Артемидѣ, рекше роду и роженицѣ; — тацї же їгуптяне — тако же ї до словѣнъ доїде се слово, ї ти начаша требы класти роду и роженицам преже Перуна бога їхъ, а переже того клали требу оупирем ї берегинямъ по святомъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но ї ноне по оукраїнамъ моляться ему проклятому богу Перуну, ї Хорсу, ї Мокоши, ї Вилу, і то творят отаї сего не могуть ся лишити проклятаго ставленья 2-ыя трапезы нареченыя роду ї роженицам, велику прелесть вѣрнымъ крестьяномъ, ї на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. А се егуптяне — чтуть и требы кладут Нилу ї огневи и т. д.

Было бы слишкомъ долго оговаривать всѣ несообразности этого текста. Я замѣчу прежде всего, что, когда мы перестаемъ читать строки набранныя мелкимъ шрифтомъ, стиль мѣняется, и онъ уже не тотъ, что въ приведенномъ выше отрывкѣ. Онъ не такъ лакониченъ. Обращу вниманіе еще на характерный для начала вставокъ, какъ мы это видѣли въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца", оборотъ: „и того створиша и т. д."; начинается новое предложеніе, а первое еще не кончено. Особенно же важно мнѣ: о халдѣяхъ упоминается

дважды, объ Озирисѣ дважды, о родѣ и роженицахъ четыре раза, о Перунѣ три раза. Нормально ли это? Но всего очевиднѣе обнаруживается вставка повтореніемъ о египтянахъ сначала: „таціи же егуптяве“, а послѣ: „а се егуптяне“. Постараемся же разобраться.

Предлагаю прежде всего прочесть только набранное лишь мелкимъ шрифтомъ. Мы получимъ нѣчто вполнѣ опредѣленное: такое же лаконическое перечисленіе, какъ и въ приведенномъ выше отрывкѣ, при чемъ все, сказанное тутъ, окажется и въ прототипѣ. Ничего не прибавлено. Эти нѣсколько словъ, разросшихся въ такую длину, я и считаю основнымъ текстомъ или пра-текстомъ. Все остальное вставки.

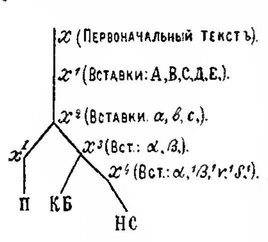
Какъ же ихъ выдѣлить? Для этого надо обратить прежде всего вниманіе на самый конецъ всего отрывка, гдѣ говорится, что дѣлается въ настоящее время, т.-е. и тогда, когда люди уже приняли христіанство. Нашъ текстъ тутъ явно путается. Въ самомъ дѣлѣ. Сказано во-первыхъ, что продолжаютъ тайно молиться Перуну, а тотчасъ же сообщается, что никакъ не могутъ люди отказаться отъ ставленія второй трапезы роду и роженицамъ. Конструкція не допускаетъ возможности ни на минуту предположить, что одинъ и тотъ же авторъ говоритъ и то, и другое. Онъ выразился бы иначе. Стало быть, о Перунѣ тутъ написалъ не тотъ же, кто говоритъ и о родѣ и роженицахъ. Но пойдемъ дальше. Не ясно ли, что именно къ роду и роженицамъ клонится все это мѣсто: три раза упомянуты выше родъ и роженицы. Ихъ знаютъ халдеи, потомъ эллины, и, наконецъ, это „слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженицахъ доходитъ до славянъ. Мало этого. Развѣ не ясно, что отъ самого слова „роженъ“ Озириса начинается приступъ къ сообщенію о родѣ и роженицахъ. Выше было сказано о родопочитаніи у халдѣевъ; тутъ, однако, комментаторъ находилъ свѣдѣнія о гаданіяхъ, что, очевидно, на-время отвлекло отъ рода и роженицъ. Но вотъ говорится о мукѣ Митры, потомъ о „рожнѣ“ Озириса, и мѣсто кажется подходящимъ, стоитъ лишь опять упомянуть халдѣевъ съ ихъ родопочитаніемъ. Комментаторъ, очевидно, имѣетъ ввиду установить какую-то преемственность. Отсюда эти слова: „тако же і до Словенъ доіде то слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженицахъ.

Однако, какъ выдѣлить вставку? Если слова о Перунѣ въ нее не входятъ, то какъ развивается ея текстъ? Гдѣ также его начало? Мы должны слой за слоемъ снимать нагроможденныя вставки.

Въ самой серединѣ всего интересующаго насъ мѣста стоятъ слова: „тацiї же ї́гуптяне“. Они принадлежатъ къ пра-тексту. Такимъ образомъ, наша вставка раздѣляется надвое, какъ разъ передъ этимъ приступомъ: „тако же ї до словенъ доїде се слово“. Что принадлежитъ къ вставкѣ до этихъ словъ? „Родъ и рожаница“ уже упомянуты дважды. Ихъ знаютъ халдѣи и ихъ знаютъ греки. Не кажется ли удивительнымъ, чтобы комментаторъ, захотѣвшій поговорить о славянскихъ родѣ и роженицѣ сначала приписалъ ихъ другимъ народамъ? Мнѣ представляется это тѣмъ менѣе правдоподобнымъ, что вторая половина вставки разумѣетъ одновременно двѣ разныя вещи въ своемъ приступѣ: во-1-хъ, это ученіе дошло и до славянъ, а во-2-хъ, они начали класть требы роду и роженицѣ. Какое это ученіе? Если бы, когда писались эти строки, выше уже были упомянуты родъ и рожаницы; не было ли бы логичнѣе сказать: такъ и славяне тоже стали класть требы роду и роженицѣ? Текстъ разумѣетъ, очевидно, что-то иное. Этого нельзя иначе понять, какъ въ томъ смыслѣ, что жертвы роду и рожаницѣ—слѣдствіе дошедшаго до славянъ какого-то сроднаго, но не тождественнаго ученія. Отсюда я заключаю, что въ первой половинѣ о родѣ и рожаницахъ не говорилось, что ни халдѣямъ ни грекамъ они сначала приписаны не были. И это въ свою очередь подтверждается вотъ чѣмъ: о халдѣяхъ читаемъ, что они „извыкоша“ отъ кого-то отъ „тѣхъ“, очевидно, отъ Митры и Озириса и затѣмъ уже „начаша требы имъ творити великия роду и роженицѣ по роженью“. Не удивительно ли то, что въ этой фразѣ не извѣстно, кому собственно кладутся требы; какимъ „имъ“? роду и рожаницѣ? Не удивительна ли и эта прибавка; „по роженью“, совсѣмъ не нужная! Именно эти слова „по роженію“ и объясняютъ дѣло. У халдѣевъ отмѣчено родопочитаніе. Вотъ, сказавши о мукѣ Митры (мукѣ родовъ?). объ рожнѣ Озириса, нашъ комментаторъ и говоритъ, что имъ клали требы халдеи „по роженію“. Значитъ „роду и роже-

ницѣ“ — вставка вмѣстѣ съ предшествующимъ словомъ „начаша“.

Придя къ этому выводу, легко уже увидѣть, что все сказанное объ Озирисѣ: и то, что его сдѣлали богомъ и то, что сообщаютъ сарацинскія книги, также вставки. А сообщеніе о грекахъ? Оно несомнѣнно уже было на своемъ мѣстѣ, когда вставлено было сообщеніе объ Озирисѣ по сарацинскимъ книгамъ. Иначе это начало предложенія: „откуду ї звыкоша елени“ было бы странно; вѣдь теперь выходитъ, что отъ болгаръ, туркменъ и комлей, а это вовсе не такъ, потому что дѣло идетъ о родѣ и рожаницѣ, а этимъ народамъ они совсѣмъ не приписаны. Значитъ, вторая вставка послѣ „по роженію“—вставка болѣе поздняя, чѣмъ объ еллинахъ, если только это послѣднее тоже вставка. А мнѣ кажется, что это такъ. Прежде всего такъ ясна причина возникновенія этой тирады объ эллинахъ. Хотѣлось закрѣпить фильяцію: наши ближайшіе сосѣди вѣдь греки. Правда, о египтянахъ осталось по серединѣ, но это лишь болѣе подтверждаетъ то, что объ эллинахъ слова „Артемиду и Артемидѣ рекшѣ“, т.-е. какъ толкъ къ роду и рожаницѣ, находится лишь въ П; я склоненъ тутъ видѣть еще вставку и поставить за счетъ либо самого П, либо его родоначальника отличнаго отъ НС и КБ. Такъ получаемъ, наконецъ, первую половину искомой вставки. Теперь не трудно получить и вторую. Рѣчь шла, значитъ, только о родѣ и рожаницѣ. То же будетъ и дальше. Получаемъ представленіе о словахъ, касающихся Перуна, какъ о вставкѣ. И первоначальная вставка, очевидно, говорила о Перунѣ, и только. Разъ остальные боги упомянуты лишь, когда уже въ третій разъ зашла рѣчь о Перунѣ, они, конечно, прибавлены позже. Также легко опредѣляется вставка: „а преже того клали требу упырем ї берегинямъ“. Далѣе объ нихъ нѣтъ и рѣчи; значитъ, о нихъ вписала какая-то еще другая, поздняя рука. Теперь, стало быть, ясно, какъ и гдѣ кон-



чается искомая большая вставка, при обнаруженіи которой мы доискались и другихъ. Все, что говорится послѣ словъ: „сего не могутъ ся лишити" принадлежитъ ей. Это объясняетъ указанную въ самомъ началѣ несообразность нашего текста, изъ котораго не ясно, что же собственно продолжаютъ дѣлать по окраинамъ: молиться ли Перуну или ставить 2-ую трапезу роду и рожаницамъ? Очевидно, только второе.

Итакъ, изъ того, что относится до древне-русскаго язычества, передъ нами цѣлая комбинація обслѣдованныхъ вставокъ: D; затѣмъ въ ней самой одна неразрывная съ другою и, наконецъ, третья, находящаяся внутри второй. То обстоятельство, что при чтеніи въ приведенномъ текстѣ по мелкому шрифту получается вполнѣ осмысленная тирада, служитъ доказательствомъ справедливости моихъ догадокъ. Осмысленными оказываются и фразы введенныя потомъ и набранныя обыкновеннымъ шрифтомъ. Обозначу эти надставки. a, b, c.

Вставка D·

Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада рожень, — мати бо его рожающи оказися. Отъ тѣхъ извыкоша халдѣї начаша требы имъ творити великия. Таци же їгуптяне. · · Тако же і до словѣнъ доїде се слово, ї ти начаша требы класти роду и роженицам, по святомъже крещеньи по Христа Бога явнася; но ї ноне по оукраїнамъ сего не могуть ся лишити проклятаго ставленья 2-ыя трапезы, нареченныя роду ї роженицамъ, на велику прелесть вѣрным крьстьяном, ї на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. А се егунтяне — чтуть и требы кладуть и т. д.

Вставка а:

... і ти начаша требы класти роду и рожаницам преже Перуна, бога іхъ; · по святомъ же крещеньи Перуна отринуша. а по Христа Бога явнася; но і ноне по оукраїнамъ молятся ему, проклятому богу Перуну; і то творят отаи; сего не могуть и т. д.

Вставка b:

... преже Перуна, Бога ихъ; а преже того, клали требу упырем и берегиням — по святомъ же крещеньи и т. д.

Вставка с:

... проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокошьи, і Вилу; і то творят отаї и т. д.

Мнѣ осталось указать теперь только еще одну въ высшей степени важную вставку, очень легко обнаруживаемую въ самомъ концѣ текста. Въ ней нѣтъ ни одного имени бога, ни одного обрядоваго представленія. Но она позднѣе откроетъ намъ такое понимавіе древняго язычества, какое до сихъ поръ не было еще намѣчено въ литературѣ. Эта вставка, буду ее называть Е, находится въ связи съ извѣстіемъ о поклоненіи огню у египтянъ.

Вставка Е:

... а огонъ творитъ спорыню, (ї) сушить, і зрѣеть.

Въ этой вставкѣ наши редакціи между собою не согласны. Я сообщаю ее лишь по ред. П, прибавивъ ї, которое мнѣ кажется необходимымъ. Съ разночтеніями мы ознакомимся дальше. Они не имѣютъ значенія для установленія взаимнаго отношенія рукописей, но ихъ разнообразіе свидѣтельствуетъ о томъ, что это мѣсто интересовало переписчиковъ. Иначе и не могло быть, потому что они всѣ болѣе или менѣе близко стояли къ земледѣлію.

Теперь мы можемъ составить списокъ и описаніе нашихъ вставокъ по язычеству.

Вставка А: вилы.
Вставка В: чтутъ Мокошь.
Вставка С: чары.

вст. α: волхованіе
вст. β: вѣра въ встрѣчу и въ кьшь
вст. α': названы вилы,

Вставка D: творятъ требу роду и рожаницамъ ввидѣ 2-ой трапезы. Такъ поступаютъ по окраинамъ и христіане.

Вставка E: огонь творитъ спорынью; онъ же сушитъ ее, когда она зрѣетъ, и оттого чтутъ полдень т.-е. солнце.

вставка a: до рода и роженицъ существовалъ культъ Перуна. Тайно молятся ему и до сихъ поръ

вст. b: до Перуна молились упырямъ и берегинямъ

вст. c: рядомъ съ Перуномъ названы: Хорсъ, Мокошь и Вилъ.

Мокошь, Дива, Перунъ, Хорсъ, родъ, рожаницы, упыри и берегыни; названъ Переплутъ и верченье и питье ему въ розахъ; сказано о сварожичѣ и о банѣ павьямъ; дѣлаютъ мосты изъ тѣста

вст. β': Фаллическій обрядъ на свадьбахъ и чесновитокъ на пирахъ

вст. γ': подтвержденіе, что и досслѣ дѣлается то, что въ D, a, b, c.

вст. δ': попы, чревоугодники, уставили тропарь пресв. Богородицы прикладывать къ рожаничной трапезѣ; они дѣлаютъ отклады; сказано также о поклоненіи воскресенью ввидѣ женскаго идола.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по изданію Тихонравова).

II 3	КБ,5 требы	НС,8 требы
5	8 бѣсовское	10 бѣсовское
10	17	23 Короуна же боудет антирисцѧ м҃ти
11	19 стегноражанію	25 стегноражанию
11	20 богомужеженъ	26 моужеженъ
14	25	31 — 41 тѣмъ же б҃гомъ требоукладоуть и творѧть и слоненьскый языкъ виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Пероуноу, Хърсоу, родоу, роженици, оупиремь и берегынѧмъ и Переплутоу и верьтѧчесѧ пьютъ емоу въ розѣхъ и ѡгневи сворожицю молѧтся и навьмь мъвь творѧть

		и въ тѣстѣ мосты дѣлають и колодѧзѣ и ина многая же оу тѣхъ
II 14 і фюфули	КБ 26 и фаооули	НС 41
14 чтуться срамнъиѧ оуды	26 чтуть сромныа оуды	41
15		42 и въ образъ створены
15	26	43 словѣне же на свадьбахъ въкладываюче срамотоу и чесновитокъ въ вѣдра пьють
16 рекуще симъ впушеньемъ оцѣщаються грѣси	30 рекоуще якоже тѣм вкоушеніемь очищаются грѣси	49
16	31	49—51 и соуть всѣхъ языкъ скврънѣйше и проклятѣше
17 ідолом	32—33 идолом иже	52
18	34	54—55 то ихъ епитемыя
19	37 и Килоу	57 и Кылоу
20	36	58 иже есть роучьный блудъ
20 рекущи Буякини	38 рекоуще Буакини	58
20 мѧсо	38 мѧсотвореніе	59 мѧсотворье
21	40 ли тропода	61 ли трипода
21	41	62 и розгометанин писаная въ книгахъ
21	41	64 чьтоуть яко бга и еллинаское
21	42 волхвованіе	65 волхвованіе
22		69 иже есть мартолой
23	45 и оустрѧча	71 и оустрѧчѣ
23	46 и къшь	71 и къшь
23 ізвъкше	46	71

П 24	КБ 47	НС 72 яже и всюда соуть
25	50 и оказисѧ	76 ѡкозисѧ
25 собѣ	50	77
26	52 древле	79 древле
27 великия	53 велики	80
27	54	80 своима бг҃ома
27	55	81 того
	55 и сквернаго	82 и сквьрньнаго
27	55	83 ихъ
28	57	86 Маомеда и Бахмита проклѧтого
29 но смердѧщим	58 смердѧчим	
29	58	87—88 рожаяся того ради и бг҃омъ его нарекоша
30 холми	60 комли	
30	60	91 ѡлико ихъ есть въ вѣрѣ той и ѡмытье то въливають въ рътъ
30—31 Артемиду і Артемидѣ рекше	60	
31	61	96 таже римлѧве
36	70	108—109 наченше въ поганьствѣ даже и доселѣ
38	76	114—121 по ст҃ѣмь крещеніи черевоу работни попове оуставиша трепарь прикладити рж҇тва бц҃ии къ рожоначьнѣ трапезѣ ѻтклады дѣюче токовни нарицаются кармогоузьци а не раби бж҃ьи и недѣли

		день и кланѧются написавше женоу въ человѣскъ образъ тварь

Таблица II. Разночтенія.

(Счетъ строкъ—по изданію Тихонравова).

П 4 истинную	КБ 6 истиною	НС 9 истиною
5 нѣкое оухищенье творѧт	7 нѣкое оухищреніе бѣсовское творѧще	10 нѣкое оухыщенье бѣсовьско творѧще
5 ѡтмѣтаемъся нечестивꙑхъ жертвъ	8—9 ѡтмсщемсѧ нечестивых жъртвъ	12 ѡтмьщемся нечтивыя жьртвы
6 и Дꙑева служеньѧ	9 Диева слоужениа	13 дьяволѧ служения
13 Вилу іже есть былъ идолъ нарицаемꙑй вилъ его же погуби Данилъ пророкъ в Вавилоне	23 и виламъ иже есть был идолъ Вилъ нарицаем его же погубе Данилъ пророкъ в Вавилонѣ	30 Вилоу бгоу вавилоньскомоу его же разби Донило пророкъ
14 фали каци же	26 фали каци же	41 Ѳаликады
15 ѡт нихже болгаре научившеся	28 ѡт них же писаніи болгаре наоучшесѧ	46 от ѳюфильскихъ же и ѡт аравитьскыхъ писапіи наоучьшеся болгаре
18 Екадью	35 Екадию	55 Екатию
19 нмѣнѧют	36 мѣнѧт	56 творѧть
20 насꙑщают боги	39 насыщаа идолы творѧ и боги	60 насышае боги творѧ е альчьни
24 Ѡсирада роженъ	48—49 Осврида роженіе	75 Ѡсврида рожение
29 ѡходъ	59 оходъ	89 гоузицѣ
32 і ти	63 се же словени	97 се же словенѣ

II 36	КБ 70 виломъ	НС 106 виламъ
38—39 а се егуптѧне	76 Паки же и еще и се египтѧне	122 пакы же и се и еще егюптѧне
40 ѡгнь творит спорѫню сушитьізрѣеть	80 огнь творѧт рекуще спорыню суша егда зрѣет	125 а ѡгнь богъ егда съхне жито тогда спорыню творить.

IV.

Разборъ остальныхъ поученій, включенныхъ въ это изслѣдованіе.

Постепенное развитіе текстовъ обоихъ основныхъ Словъ противъ язычества и двоевѣрія путемъ вставокъ, обнаруженное въ двухъ предшествующихъ главахъ—явленіе общее значительному количеству памятниковъ русской древней письменности и, въ частности, самому крупному—нашей Лѣтописи. Тутъ въ общемъ ничего новаго нѣтъ, и оттого настоящая работа прежде всего лишь подтверждаетъ высказанныя раньше мнѣнія.

Проф. Голубинскій уже отмѣтилъ вѣроятность вставки въ „Словѣ Христолюбца". Онъ, правда, не говоритъ того же о „Словѣ Григорія Богослова, како первое погани клавялися идоламъ". Находящееся въ заголовкѣ этого поученія выраженіе: „въ толцѣхъ", заставило его признать толковымъ уже прототипъ этого произведенія [1]). Вставкой назвалъ однако проф. Голубинскій все, относящееся до язычества, въ другомъ, схожемъ по заглавію Словѣ, напечатанномъ въ *Лѣтописяхъ* вмѣстѣ съ двумя основными. Это—„Слово Іоанна Златоуста о томъ како погании кланялиси идоломъ". [2]) Равнымъ образомъ и относительно оставшейся еще не изданной проповѣди, носящей заглавіе: „Слово Ісаія пророка о

[1]) Исторія русск. ц. I² стр. 827 прим. 2-е.

[2]) Ibid. и *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III, стр. 107 и слѣд.

поставляющихъ трапезу Роду и роженицамъ“, проф. Голубинскій замѣчаетъ: „въ заглавіи слова: поставляющихъ трапезу и пр. суть позднѣйшая вставка или переправка вмѣсто чего-нибудь стоявшаго другого“ [1]). Очень часто выдѣлить вставки, которыми пестрятъ такого рода памятники нашей древней письменности и не представляетъ никакого труда. Такъ стоило Срезневскому напечатать русскій текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ“ en regard съ греческимъ подлинникомъ, чтобы тотчасъ же обнаружилась несомнѣнность вставки и въ этомъ памятникѣ, а ее, конечно, нельзя было не предположить a priori: [2]) не греческій же книжникъ могъ упомянуть о русскихъ языческихъ богахъ? Иногда вставки легко замѣтить и по особымъ выраженіямъ, служащимъ переходомъ отъ нихъ къ дальнѣйшему. Когда издатели „Слова св. отецъ о постахъ“ въ *Православномъ Собесѣдникѣ*, гдѣ эта проповѣдь напечатана по Соловецкой рукописи, замѣтили два раза встрѣчающееся въ ней выраженіе: „но на предняя возвратимся“; они не могли не заключить отсюда, что тутъ конецъ вставки [3]). На такую же вставку о русскомъ язычествѣ наткнулся и проф. Будиловичъ, издавая проповѣди Григорія Богослова по рукописи Спб. Публичной Библіотеки [4]).

Всѣ эти указанія подтверждаютъ законность нѣкотораго обобщенія выводовъ двухъ предшествующихъ главъ за предѣлы тѣхъ памятниковъ, какимъ онѣ были посвящены. Каждый разъ какъ въ какой-либо проповѣди найдется новое упоминаніе о язычествѣ или двоевѣріи, прійдется спросить себя: не вставка ли это? и если нѣтъ данныхъ для того, чтобы отклонить такое предположеніе, отвѣтъ долженъ быть положительный.

Это соображеніе тѣмъ важнѣе, что поученія, съ которыми намъ прійдется имѣть теперь дѣло, по самому своему замыслу отличны отъ двухъ разобранныхъ до сихъ поръ.

---

[1]) Исторія русской церкви. I² стр. 837 прим. 2-ое.

[2]) Срезневскій. Древн. Пам. *Извѣст. 2-го отд.* X, 4°, стр. 553—554 и 575—576.

[3]) *Прав. Соб.* 1858, I, стр. 140.

[4]) XIII Сл. Гр. Б. Стр. 229 (см. прим. 2-ое къ л. 304) и 243 (см. прим. 5-ое къ л. 322а и прим. 1-ое къ л. 322, б).

„Слово нѣкоего Христолюбца“, и „Слово Григорія Богослова о томъ како погани суще языцы кланялися идоломъ“, оба спеціально посвящены язычеству и двоевѣрію. Большинство тѣхъ другихъ произведеній, какія мною включены въ это изслѣдованіе, не таковы. Когда эти проповѣди обозначають въ заголовкѣ, о чемъ пойдетъ рѣчь, мы находимъ такія вещи какъ: „о постахъ“, „како духовнѣ праздновати“, „како жити христіаномъ“ „како достоить чьтити недѣлю“. По самому ихъ замыслу упоминанія о язычествѣ и двоевѣріи могутъ повстрѣчаться въ нихъ только вскользъ. Мы и находимъ ихъ всего чаще только среди перечисленія грѣховъ. Заручившись опытомъ обоихъ, подробно разобранныхъ поученій, мы имѣемъ основаніе предположить, что эти именно грѣхи едвали изстари принадлежали къ тексту проповѣди, а скорѣе всего введены тогда же, когда введены вставки о язычествѣ и въ поученія, основныя. Дѣйствительно. Можно ли представить себѣ, что проповѣди, поставившія себя спеціальной цѣлью борьбу именно съ этими грѣхами, цѣломудренно будутъ умалчивать о нихъ, когда другія, конечно, болѣе или менѣе извѣстныя составителямъ этихъ проповѣдей, давно говорятъ обо всемъ такомъ нечестіи, перечисляя передъ своей паствой, какихъ языческихъ обрядовъ долженъ избѣгать христіанинъ? Разумѣется, нѣтъ.

Особенно важно закрѣпленное за нами право усматривать вставки, когда есть основаніе считать поученіе не русскимъ и даже не славянскимъ, а переводнымъ. Однако тутъ нельзя быть вполнѣ категоричнымъ. Всегда ли такъ? Это сомнѣніе касается главнымъ образомъ описанія игръ и забавъ. Вотъ—„Святаго еп. Евсевия слово, како достоить чьстити недѣлю“. Тутъ такое замѣчаніе: „боуи и лѣнивии ждоуть святыя недѣля, да, дѣла оставльше, събираються на игрищихъ вь тъщетоу. Не лъжь есть слово се. Изиди бо въ ины дни на игрища и обрящеши я поуста, а изиди въ недѣлю на та же мѣста и обрящеши тоу овы гоудоущи, овы пляшюща, а дроугыя сѣдяща и о дроузѣ клевечюща, а дроугыя борющася, а дроугыя помавающе и помизающа дроугъ дроугоу на зло“ [1]). Гдѣ происходитъ дѣйствіе? „Мѣста“ для игрищъ

[1]) Срезневскій. Свѣд. и Зам., XLI—LXV стр. 34.

дѣло очень обыкновенное въ Греціи. Или дѣло идетъ о „бесѣдѣ" на сельской или городской улицѣ у насъ? Это надо было бы еще доказать раньше, чѣмъ усматривать тутъ русскія отношенія. Другой примѣръ. Въ „Словѣ Іоанна Златоуста о христіянствѣ", включенномъ въ число поученій противъ язычества еще Тихонравовымъ, читаемъ: „Егда вижу мужа, отъ сѣдинъ честна, дитя съ собою на позоры ведуща, въ пиръ или на корчму: что бо горѣе сего есть? Или что сквернѣе дѣла сего—отецъ сына на зло ведетъ? Аще же кто воспроситъ безстудныхъ тѣхъ: кто есть Амосъ или Авдій, или колико число пророкъ и апостолъ есть—то не умѣетъ рещи. Аще ли же воспросятъ о конехъ или о птицахъ или о иномъ о чемъ—то философъ есть и литоръ. Отъ всѣхъ отвѣтъ положать" [1]. О Руси, или о византійскихъ спортсменахъ, любителяхъ цирка, идетъ тутъ рѣчь? Вѣрнѣе всего на счетъ Руси можно отнести только выраженіе: „на бесѣдахъ и на оулицахъ града" тихонравовскаго извода проповѣди.

Постараемся выдѣлить вставки изъ поученій указаннаго типа.

Прежде всего—вставки при перечисленіи пороковъ. Въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіяномъ" рядомъ съ воровствомъ, клеветой, пьянствомъ и т. п. названы: „рота", т.-е. языческая варяго-славянская присяга в „во племяни понятіе (=поятіе), т.-е. бракъ на началахъ воспрещеннаго церковью эндогамизма [2]. Въ „Словѣ св. отецъ о постахъ" вмѣстѣ съ убійствомъ, разбоемъ, прелюбодѣяніемъ и т. п. упомянуты „моления кладезнаа и рѣчнаа" [3]. Среди длиннаго ряда общечеловѣческихъ грѣховъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца и наказаніи отца духовнаго" приводятся: „идоломоленіе, чаротвореніе, паоузы, волъхвованіе, ворожа, куксы, рожаничноую трапезоу, моленіе короваиное, повѣданнаа вамъ, оканнаа желенѣя и караніа на пирахъ" [4]. Составитель

---

[1]) *Тихонр. Лѣт.* IV отд. 3-ій стр. 110; привожу текстъ по Пон. Пам. стр. 105 и позволяю себѣ нѣсколько измѣнить его чтеніе,—вмѣсто непонятнаго мнѣ: „или торъоть всѣхъ" поставивъ: „и литоръ. Отъ всѣхъ". Въ текстѣ Тихонравова: „и хутрецъ".

[2]) Пон. Пам. III стр. 39.

[3]) Тамъ же стр. 63.

[4]) Никольскій. Матер. др. д. письм. стр. 113, отд. оттиска.

„Слова о твари и днии, рекомомъ недѣля“ даже совершенно выдѣлилъ подобиую вставку о язычествѣ: „еже есть всего горѣе ставленье трапезы роженицамъ і прочая вся служенья дьяволя: требы виламъ и покланянье твари“ [1]). Всѣ эти маленькія вставки слишкомъ незначительны, чтобы было нужно долго останавливаться на томъ, когда онѣ собственно введены. Онѣ однако съ точки зрѣнія изученія религіозныхъ древностей иногда чрезвычайно значительны. Тутъ и это „во племяни нoятіе“, довольно одинокое, какъ указаніе на эндогамизмъ. Тутъ и „желенія“. Это заплачки, и противъ нихъ есть спеціальная проповѣдь къ сожалѣнію не изданная: „Слово св. Денисья о желѣющихъ“ [2]). Такое же указаніе въ одно только слово находится въ поученіи озаглавленномъ именемъ Іоанна Златоуста, томъ самомъ, гдѣ упомянутые „игрвища и глумы“ представляются греческими. Такъ переходимъ мы къ памятникамъ, въ которыхъ выдѣленіе вставокъ сложнѣе.

Сюда принадлежитъ „Слово отъ св. Евангелія“, которое какъ и только что названную сообщилъ впервые Тихонравовъ вмѣстѣ съ другими проповѣдями противъ язычества. Приведу сначала выдержку изъ „Слова о Евангелія“, типографски отмѣтивъ то весьма немногое, что здѣсь можетъ быть съ полной увѣренностью отнесено къ русскому язычеству:

> и инаго клятвы догонити и — ротѣ водити — и къ инои вѣрѣ поганои приступати, и по кривѣмь прю дѣяти, и оучитися остронимии, и вѣровати в метапне, и въ лживая писания, и въ еллиньскыя книги, коцувы и баснотворья — и въ оустряцю и в Мокошь и въ сносудець, птици чарове, въ громникъ и въ колядникъ и въ вся мартолои проклятыи [3]).

Теперь—изъ „Слова Іоанна Златоустаго“. Тутъ два указанія и оба они выдѣляются изъ текста при помощи однихъ и тѣхъ же соображеній, что и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“:

[1]) Срезневскій. Др. Пам. *Изв.* X, 4° стр. 699—700.

[2]) Упомянуто въ Пов. Пам. III стр. 294; здѣсь указаны двѣ рукописи.

[3]) *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III стр. 105—106.

како есте вѣрнии, обыкше кощюны еливьскыя, басни жидовьскыя и оуродословья в глумление на оулицахъ ~~~ и на беседахъ ~~~ града, чары же волхование и снове ~~~ и кровввядение и давленины ~~~ и ина ве- подобная многа дѣюще [1]).

Всѣ отмѣченныя слова: рота, устряча, Мокошь, беседы, кровояденіе и давленина, только потому не могутъ быть признаны принадлежащими исконному тексту, что все это несомнѣнно славянское; по контексту же нѣтъ основаній ставить эти слова отдѣльно. Тоже еще, въ „Словѣ св. отецъ како духовне праздновати", когда сказано: „паче же отъ кровояденія соблюдайтеся" [2]), только, зная, что именно у у славянъ преслѣдовалось кровояденіе, можно сказать: здѣсь прибавлено, если этотъ текстъ переводный и въ сущности даже если онъ и не переводный, потому что древнѣйшія поученія не говорили о язычествѣ. Но были, можетъ быть, и на Руси гадальныя книги и глумленія на улицахъ? Вотъ опять тоже самое Слово и еще „Слово о недѣли Іакова, брата Господня" говорятъ о „скоморохахъ" [3]). Критика текста не поможетъ тутъ, вопросъ останется открытымъ, хотя при другомъ сочетаніи словъ именно критика текста можетъ помочь выясненію подобныхъ затрудненій. Такъ—одна вставка, которая по смыслу могла бы восходить и къ греческому подлиннику, потому что описываемое извѣстно и изъ фольклора ново-грековъ, но именно констатированіе вставки даетъ право отнести сообщаемое тутъ во всякомъ случаѣ къ славянской народной обрядности. Перечисляются запрѣтныя гадальныя книги, что особенно умѣстно, такъ какъ это „Слово святого Ефрѣма о книжнѣмъ оученіи", и потомъ неожиданно замѣчаніе о совсѣмъ другомъ. Привожу все мѣсто:

Зеленіввк, колядник, громник, ~~~ благоуханныя вовя, ім же въ лѣсе іли в поли вѣнчеваються

[1]) Пон. Пам. . III стр. 236; *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III стр. 110.

[2]) Пон. Пам. III стр. 165: *Тихонр. Лѣт*, IV отд. 3-ій стр. 110; приведено по тексту Тихонравова, потому что въ другомъ нѣтъ слова: кровояденіе, а сказано: кроводавленина.

[3]) Пон. Пам. III стр. 66.

> человѣци і по оудесом тычються — і прочая книги, іми же бѣси привабливают... [1]).

Здѣсь разумѣется либо сербо-болгарскій обрядъ „за бѣлячки“, либо наши троицкіе и семикскія игры. Что о нихъ вспомнилось при упоминаніи о гадальныхъ книгахъ, не удивительно; съ этимъ обрядомъ связано гаданіе. Но послѣдующія слова: „і прочая книги“ дѣлаютъ яснымъ, что тутъ вставка. Другую такую же вставку цѣлой фразы укажу въ „Словѣ о сошествіи святого Духа на апостоловъ“. Тутъ неожиданно и безъ связи съ текстомъ сказано: „На роту к цркви не пущайте. То бъ вы ест не ротница создана, но молебница. Но збирайтеся к ней на молитву, а не на роту“ [2]).

Однако, дѣйствительно ли передъ нами всегда вставки? Если мы обратимся къ „Слову Іоанна Златоустаго о томъ, како первое погании вѣровали въ идоли“, мы увидимъ, что развитіе литературныхъ памятниковъ совершалось и иначе. Прежде всего обратимъ вниманіе на заглавіе. Вотъ оно полностью, причемъ отдѣлены въ немъ выраженія хорошо знакомыя намъ по Слову „въ толцѣхъ“ Григорія Богослова:

> Слово **святого Отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града** о томъ, како пьрвое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали **и имена имъ наречали, яже и нынѣ** мнози тако творять и въ крестьяньстве соуще, **а не вѣдають, что есть крестьяньство** [3]).

Отчего это поученіе приписано Іоанну Златоусту, понятно. Приблизительно въ серединѣ его сказано: „якоже Иванъ Златоустыи рече“, и дальше идетъ довольно значительная цитата изъ упомянутаго только что „Слова Іоанна Златоуста о христіанствѣ“, въ которомъ нашлось нѣсколько интересныхъ упоминаній языческихъ пережитковъ. Но рядомъ съ этимъ два выраженія изъ „Слова Григорія Богослова въ тол-

---

[1]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. XLI—LXV стр. 300—301.
[2]) Ibid. стр. 306.
[3]) Пон. Пам. III стр. 237.

цѣхъ", при чемъ одно взято изъ самаго текста. Заглавіе такимъ образомъ сложнаго состава: самостоятельное переплетается съ заимствованнымъ; но ни свое не вставлено въ чужой текстъ, ни какой-то чужой, но коренной текстъ не обновленъ въ новой редакціи добавленіями. Все заглавіе производитъ впечатлѣніе возникшаго сразу въ сознаніи автора, но позаимствованнаго у другихъ произведеній. Передъ нами— компиляція. Изучая самый текстъ мы и увидимъ, что въ данномъ случаѣ о вставкахъ не можетъ быть рѣчи. Проповѣдь вполнѣ стройна и только почти совсѣмъ не самостоятельна.

Поученіе начинается пересказомъ изъ Посланія Ап. Павла къ Римлянамъ (1, 21—32). Это то мѣсто, гдѣ противополагаются поклоняющіеся твари язычники христіанамъ, чтущимъ Творца. При этомъ самые первыя слова поученія: „Апостолъ Павелъ рече: „имьже разумѣвше Бога" вполнѣ совпадаютъ съ приступомъ „Слова" истолкована отъ свв. апостолъ и пророкъ о твари и о дніи, рекомомъ недѣля" [2]). Надо только оговорить, что текстъ Апостола приведенъ пространнѣе въ „Словѣ І. Зл. о томъ, како погании вѣровали идоламъ", чѣмъ въ „Словѣ о твари и дні, рекомомъ недѣля". Это намъ пригодится; не данное слово явилось источникомъ разбираемаго теперь компилятивнаго поученія; однако и самъ текстъ Апостола не былъ передъ глазами компилятора. Онъ не сталъ бы тогда его пересказывать, какъ-то смутно; онъ приводитъ текстъ очевидно по памяти, зная его не изъ подлинника, а по какому-то другому поученію схожему съ „Словомъ о твари и дниі, рекомомъ недѣля". Это намъ также пригодится. Дальше слѣдуетъ логически связанный съ предыдущимъ вольный пересказъ изъ того мѣста „Слова нѣкоего Христолюбца", гдѣ священники обвиняются въ нежеланіи учить паству и потворствѣ ея грѣхамъ. Вслѣдъ за этимъ идетъ не относящееся до язычества. Потомъ послѣ небольшого перехода, гдѣ какъ будто опять сказались воспоминанія изъ „Слова о твари и дниі, рекомомъ недѣля",—уже упомянутая строка: „Иванъ Златоустыи рече" и далѣе большой отрывокъ изъ поученія, въ заголовкѣ котораго стоитъ его имя. Кончается это Слово

---

[2]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, XLI, стр. 31.

разсужденіемъ, заимствованнымъ изъ того же поученія Іоанна Златоуста, но попутно опять введены нѣкоторыя мысли изъ „Слова Христолюбца“. Говорится о томъ, что вѣдь, когда мы крестились, мы же отреклись отъ Сатаны, отчего же теперь мы дѣлаемъ его дѣла? Итакъ въ разбираемомъ Словѣ совершенно ясно можно отличить вліяніе трехъ хорошо извѣстныхъ намъ поученій.

Насколько совершенно неправильно для даннаго случая было бы говорить о вставкахъ, будетъ ясно, если мы обратимся къ тому мѣсту, гдѣ идетъ рѣчь о язычествѣ. Приведу его вмѣстѣ съ окружающими его фразами, отмѣтивъ типографски и то, что принадлежитъ одному только данному Слову и въ другихъ не встрѣчается:

> Человѣчи, забывше страха Божия небреженьемь, и крещения отвѣргошася и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солнцю, и лунѣ. … А друзии Перену, Хоурсу, виламъ, и Мокоши, оупиремь и берегынямъ, ихже нарицають три ѻ сестреницъ. А инии въ сварожитца вѣрують и въ Артемиду, имже невеглаши человѣчи молятся, и куры имъ режють. О оубогая коурята, оже не на честь святыихъ породишася, ни на честь вѣрныихъ человѣкомъ, но на жертву идолоимъ режються! И то блутивше сами ядять. И инѣии въ водахъ потапляеми соуть. А друзии къ кладязѣмъ приходяще моляться и въ воду мечють, Велеару жертву приносяще. А друзии огнѣви и камвению и рѣкамъ и источникомъ, и берегынямъ, и въ дрова, не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят. А крестьяны ся нарицающе, мосты и просвѣты и бдѣлииикы, и черезъ огонь скачють. Мнящеся крестьяны, а поганьская дѣла творять: навѣмъ мовь творять и попелъ посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомъ и на пець, и льюще въ бани, мытися имъ велят, чехолъ и оуброусъ вѣщающе въ мовници. Беси же злооумию ихъ смѣющеся, перопрьщются в попелу томь и следъ свои показають на прощение имъ. Они же, видѣвше то, отходять, поведающе другъ другоу. И то все проповѣданье сами ядять и пиют, ихже недостоит ни

> псомъ ясти. О, злая диявола прельсть, иже ни погании того не творять. А друзии нѣруютъ въ Стрибога, Дажьбога и Переплоута, иже нѣртячеся ему паютъ в розѣхъ, забывше Бога, створнишаго небо а землю, моря и рекы и источнакы, и тако веселящеся о адолѣхъ своихъ. Не помняще слова реченаго: солвце сияеть на грѣшныя и на праведныя и дожгь дожгить на праведныя и неправедиыя и т. д.

Безъ большахъ натяжекъ трудно показать связь предложенiй, предшествовавшихъ всему, что здѣсь сказано о язычествѣ, и слѣдующихъ непосредственно вслѣдъ за этимъ.

Мнѣ представляются особенно интересными такiя фразы, встрѣчающiяся въ тирадѣ о язычествѣ: „их же нарацають три ѳ сестрениць“, „не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят“, „и Переплута, иже вертячеся ему пиють въ розѣхъ“, „веселящеся о идолѣхъ своихъ“. Онѣ взяты одни изъ „Слова нѣкоего Христолюбца“, а другiя, какъ и заглавiе, изъ „Слова Григорiя Богослова о томъ, како кланялися идоломъ“, при чемъ использованы самыя послѣднiя редакцiи типа НС. Однако можно ли заключать отсюда, что текстъ того или другого поученiя находился передъ глазами составителя разбираемаго Слова? Мнѣ кажется—отнюдь. Составитель только зналъ тѣ поученiя, откуда заимствовалъ, частью зналъ ихъ наизусть, частью помнилъ ихъ содержанiе, и выливалъ отдѣльныя фразы, припоминаясь во время работы. О вставкахъ новой редакцiи, постепенно вводимыхъ переписчикомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи.

Такихъ проповѣдей компилятивнаго характера цѣлый рядъ. Ихъ главное отличiе отъ другихъ заключается въ томъ, что, хотя онѣ и ссылаются на священное писанiе и отцовъ церкви, мы напрасно стали бы подыскивать эти тексты; если таковыя и найдутся, то взятымъ изъ нихъ окажется два три слова, иногда короткая фраза, словомъ именно то, что легко можно запомнить наизусть и не будучи особымъ начетчикомъ. При этомъ и самыя эти ссылки очевидно дѣлаются изъ вторыхъ рукъ. Позади этихъ поученiй стоятъ другiя. Какiя, это не всегда можно опредѣлить. Я укажу однако на нѣсколько поученiй, въ которыхъ видно влiянiе „Слова нѣкоего Хри-

столюбца". Рядомъ съ нимъ большой распространенностью пользовалось еще „Слово о казняхъ Божіихъ", отрывокъ котораго внесенъ, какъ извѣстно, и въ Лѣтопись подъ 1068 годомъ [1]). Такъ, въ „Словѣ св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясаніи" говорится въ концѣ о томъ, что какіе-то люди въ числѣ 23000 „сѣдоша ясти и пити", а потомъ увлеклись разгуломъ и даже, „начаша блудъ творити с чюжими женами и с сестрами", а кончилось дѣло тѣмъ, что земля разступилась и поглотила ихъ [2]). Источникъ, откуда это взято, ясенъ. Если опустить блудъ съ родными сестрами и то, что подъ ними разступилась земля, явится текстъ ап. Павла, приведенный въ Словѣ Христолюбца. Составитель и пояснилъ, что тутъ какой-то текстъ; онъ вставилъ: „рече", но кто рече, онъ либо забылъ, либо это пропущено переписчикомъ. Во всякомъ случаѣ, если бы текстъ попалъ сюда не черезъ Слово Христолюбца, какъ объяснить совпаденіе со „Словомъ Христолюбца" слѣдующей фразы: „того ради, братіе и сестры, блюдитеся и не любите игр бѣсовскихъ". Тааже точно въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіаномъ" встрѣчаются такія выраженія: „горе будетъ таковымъ учителямъ: ипѣмъ бо подгнѣта будутъ въ негасимомъ пламени", или: „бо іерейство держитъ, дабы тѣмъ кормился", или опять о священникахъ: „чрева ради все творитъ и глаголетъ" [3]). Все это изъ „Слова Христолюбца", и стоитъ лишь обратиться къ его тексту, чтобы убѣдиться въ этомъ. Насколько „Слово како жити христіаномъ" компилятивно, видно еще изъ очень любопытнаго и самаго по себѣ, послѣдняго отдѣла, гдѣ развивается положеніе: „властители, да не щадите эло творящихъ, но казните я, а не по мздѣ отпущайте". Это наставленіе составляетъ выводъ изъ всего предыдущаго. Но тутъ вспомнилось, можетъ быть, другое особое неизвѣстное намъ поученіе. Представляетъ интересъ это мѣсто совпаденіемъ съ увѣщаніемъ, находящимся въ Лѣтописи подъ 996 годомъ св. Владиміру: „ты поставленъ еси отъ Бога на казнь, злымъ, а добрымъ на милованье; достоитъ

---

[1]) О вліяніи этаго поученія см. Голубинскій. Ист. русск. церкви. I². 817—818 и Шахм. Разыск. стр. 455—456 и 675—676.

[2]) Пов. Пам. III, стр. 104.

[3]) Пов. Пам. III, стр. 39.

ти казнити разбойника". „Володимеръ же,—говорится немного дальше,—отвергъ виры, нача казнити разбойники" [1]). Такое совпаденіе несомнѣнно свидѣтельствуетъ о близости взглядовъ проповѣдника съ составителемъ Древнѣйшаго Свода. Проповѣдь эта — древняя. На древность поученія—и на этотъ разъ вмѣстѣ съ предшествующимъ—указываетъ и то, что оно не воспользовалось вовсе вставками „Слова Христолюбца". То же, что въ этихъ поученіяхъ относится до языческихъ вѣрованій, самостоятельно.

„Слово св. Отецъ о томъ, како жити христіяномъ", совпадаетъ и съ двумя другими поученіями того же типа: „Словомъ св. отца Моисея о ротахъ и клятвахъ" [2]) и „Словомъ въ память св. Леонтія Ростовскаго" [3]). Схожія мѣста всѣхъ этихъ трехъ проповѣдей взяты на этотъ разъ въ знаменитаго „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ" [4]), приписываемаго иногда Θеодосію Печерскому [5]). Передъ нами, такимъ образомъ, близость цѣлыхъ четырехъ памятниковъ. Составъ и происхожденіе „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" я, пока, разсматривать не буду. Эта проповѣдь, восходящая еще къ Златострую Семеона Болгарскаго и извѣстная по Златострую XII в., въ нѣсколько иномъ видѣ внесена и въ Лѣтопись подъ 1068 годомъ [6]). Оттого собственно она и подвергалась обсужденію. Для насъ то обстоятельство, что ее вписали въ лѣтопись, послужитъ лишь указаніемъ на тотъ успѣхъ, какимъ она пользовалась среди древнихъ книжниковъ. Она стала образцовымъ текстомъ, ее мѣстами помнили наизусть. Вотъ мы и находимъ эти воспоминанія въ компилятивныхъ поученіяхъ. Я однако привлеку еще одно поученіе. Оно переводное. Это—„Бесѣда св. Григорія Θеолога о избіеніи

---

[1]) Лейбовичъ. Сводн. Лѣт., стр. 100; ср. Шахм. Раз. стр. 570.

[2]) Срезн. Дневн. Пам. *Изв. 2-го отд. А. Н.* X, 40 стр. 703—704.

[3]) *Прав. Соб.* 1858 г. I, стр. 297 и 420, въ *Чтеніяхъ Исторіи и древн. Росс.* 1899 кн. IV. Ключевскій. Русскія житія святыхъ какъ историческій источникъ. Москва. 1871, стр. 3 — 19 объ этомъ Словѣ почему то не упоминаетъ вовсе, хотя это и есть повидимому источникъ житія св. Леонтія.

[4]) Срезн. Свѣд. и Зам. т. I, III, стр. 36—37.

[5]) Еп. Антоній. Изъ исторіи христіанской проповѣди. 2-е изд. Спб 1892, стр, 284--294 и 327—336.

[6]) Лейбовичъ. Сводн. Лѣт. стр. 143 прим.

града" по списку XI в. [1]). Его издатель проф. Будиловичъ, сличая русскій текстъ съ греческимъ, опредѣлилъ въ немъ двѣ вставки, очевидно русскія. Онѣ были указаны въ началѣ при перечнѣ наиболѣе извѣстныхъ вставокъ, касающихся язычества въ различныхъ памятникахъ древней письменности [2]). Эти вставки какъ разъ въ интересующемъ насъ теперь мѣстѣ. Основная мысль, схожая во всѣхъ указанныхъ поучевіяхъ, восходитъ однако еще къ Второзаконію (11, 13 — 18), отчего надо привлечь для сравненія и этотъ текстъ.

Итакъ буду приводить послѣдовательно совпадающія мѣста изъ всѣхъ названныхъ памятниковъ.

Начнемъ, значитъ, съ Второзаконія. (Привожу по современному переводу Правительствующаго Сvнода):

> 16 Берегитесь, чтобы не обольстилось сердце ваше, и вы не уклонились и не стали служить инымъ богамъ и не поклонились имъ,
>
> 17 и тогда воспламенится гнѣвъ Господа на васъ и заключитъ Онъ небо, и не будетъ дождя, и земля не принесетъ произведеній своихъ и вы скоро погибнете съ доброй земли, которую Господь даетъ вамъ.

„Бесѣда Григорія Богослова объ испытаніи града". Вставки обозначаются такъ же, какъ и раньше всѣ остальныя, но кромѣ того ставлю ихъ вслѣдъ за проф. Будиловичемъ въ скобки.

> Тако възвѣщю к людьи моихъ протвление свое имъи св творя; негъли понѣ тако оулоучю чловѣколюбве в покок. Овъ отъ насъ оутѣшитк нища, и чясть отъ земля его првятъ... Овъ възненадивѣ въ вратѣхъ облвчающа, и слово божве възвенавидѣ. Овъ пожьре неводоу своемоу, имъшю мъного,... (Овъ въ трѣбоу створи на стоуденьци, дъжда искы отъ него, забывъ яко Богъ съ небесе дъждь даеть; овъ не сущимъ богомъ жьреть и Бога створьшаго небо и землю раздражаеть. Овъ рѣку богыню нарицаеть и звѣрь, живущь въ ней,

[1]) Будиловичъ. XIII Слово Гр. Б. стр. 229 и слѣд.

[2]) См. выше, стр. 82.

яко бога нарицая, трѣбу творіть. Овъ Дыю жъреть, а другыи Дивии. А инъ градъ чьтеть; овъ же дрьнъ въскроущь на главѣ покладая, присягоу творять, Овъ прісягы костьмя человѣчами творить. Овъ кобені пътичь смотрить. Овъ сърѣтения сумьниться. Овъ могущьнъ [тѣстъмь] скотъ творя оубняеть.— Овъ въ недѣлю и въ святыя дьни дѣлаеть, прибытъкъ себѣ творя свою погыбѣлъ; да елико вьсею недѣліею съдѣлаеть, тѣмъ дьньмь погоубять. Овъ на мощьхъ лъжею присязаеть) — Овъ хыщение нищаго въ домоу имы, ли непомяны Бога, ли зълѣ помяны: благословенъ Господь рекы, яко обогатихомъся и неньщева безаконение, яко собою то обрѣлъ есть я з негоже и мученъ будеть. — Сихъ бо ради приходить гнѣвъ Божій на сыны противьныя, сихь ради ли затваряеться небо ли зълѣ отъврьзаеться... (овогда ведро творя, овогда сланою оубивая я, овогда градъ въ дъжда мѣсто поущая, нынѣшьную нашу казнь [1]).....

„Слово о ведрѣ и казняхъ божинхъ" по Златострую:

Да того ради затваряеться небо, оволи зълѣ отврзаеться, градъмь въ дъжда мѣсто поущая, оволи сланою плоды оузнабляя и землю ведръмь томя нашихъ ради зълобъ.... Не словъмь нарицающеся тъкъмо крьстъяни, а поганьскы живоуще.., человѣкы врагы Богу сътворяеть вьсякыими льстьми прѣвабляя ны от Бога: трубами, и скомрахы и инѣмя игръми влѣкыи къ собѣ гоусльми (и) свирѣльмя, плвсании смѣхы поустошьными лъжами, сърящами, кобьми, вълшьбами (и) клеветами, татьбами, розбои, блоудъмь...

Тоже по редакціи вошедшей въ Лѣтопись (привожу только по Новгородской 1-й):

Да того ради затворяется небо, ово ли злѣ отверзается градъ въ дождя мѣсто пущаеть, ово ли сланою плоды ознобляя и землю зноемь томя, нашихъ ради злобъ.... Не словомъ нарѣчающеся кре-

[1]) Будиловичъ. XIII Сл. Гр. Бог. стр. 242—243.

стиянѣ, а поганьскы живуще. Се бо не поганьскы ли живемъ, аще нъ усряцю вѣруемъ? Аще бо кто усрящеть черноризьца, то възвращается, нн единець, свинью; то не поганьскы ли есть то? Се бо по діяволю наученію кобь свю творять. Друзіи же и зачиханию нѣрують, еже бываеть на здравіе главѣ. Нь сими дьяволъ льстить и другыми нравы, всякыми лестьми пребавляя ны отъ Бога, трубами, гусльми и русальями.

„Слово св. Моисѣя о ротахъ и о клятвах":

Жертву приносять бѣсомъ. Недуги лечатъ чарами и паоузы немощнаго бѣса, глаголемаго. Трясцю мнять прогоняюще нѣкими ложиными писмяны проклятыхъ бѣсои еленьскихъ, пиша имяна на яблоцѣх, повладают на святѣй тралезѣ въ годъ люторiѣчнѣй. И тогда оужаснуться со страхом ангельская воиньстна. И того ради разъгнѣвленъ Господь Богъ не пущаеть дождя на землю, онагда же пожаром и ратми частыми и прочими бѣдами многими казни намъ посылаеть, да мы предстанемъ отъ злобъ и на покаянье обратимься.

Слово св. отецъ како жити христіяномъ:

О семъ бо небо дивится, пророкъ рече. За то на ны казнь посылаетъ Богъ, овогда ведромъ, иногда пожаромъ и инѣми бѣдами, зане человѣцы Богомъ кленутся и Его святыми и другъ друга доводятъ, церковь ротою скверняще. Того дѣля вся небесныя силы трепещутъ страхомъ, видяще влобу человѣчю. Сему же и ина вина подобна, еже немощь волшбами лечатъ, и ноузы и чарами, бѣсомъ требы приносятъ и бѣса, глоголемаго трясовицу, творятъ, отгоняще, еллинская слова пишутъ на яблоце и кладутъ на престолѣ во время святыя службы: се бо есть проклято. Да того дѣля, многи казни отъ Бога за неправды наша бываютъ.

„Слово въ память св. Леонтію“:

> Служиши твари бездушнои яко богу, да того ради бываетъ небо затворено бездождія, плодомъ пагуба, ова сланою, ова градомъ, ова язвами различными.

Не будемъ задаваться вопросомъ о томъ, какое поученіе зависить отъ какого ближайшимъ образомъ. Въ данномъ случаѣ это не имѣетъ для насъ значенія. Совершенно ясно лишь то, что библейская мысль, разрабатываемая во всѣхъ приведенныхъ текстахъ, вошла въ нихъ черезъ посредство либо „Бесѣды Григорія Богослова о градобитьи“, либо черезъ „Слово о ведрѣ и казнихъ божьих“—я оставляю въ сторонѣ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ двухъ родоначальниковъ приведенныхъ отрывковъ—и разработана пріемами вообще не свойственными письменности. Въ самомъ дѣлѣ. Не случилось ли тутъ съ текстомъ нѣчто, очень близко напоминающее перенѣвы въ народной памяти произведеній писанной поэзіи? Что-то вспоминается, и путается, и претворяется, но преслѣдуетъ одно какое-либо слово напр. „того ради“, „овогда“. Литературные памятники, подлежащіе здѣсь изученію, вообще развиваются какъ народная словесность. Одно произведеніе не приходитъ на смѣну другому. Не выступаютъ одинъ за другимъ все новые авторы. Ростутъ и обновляются однѣ и тѣже проповѣди. Рядомъ съ новымъ въ нихъ сохраняется очень старое. Старое словно бытуетъ. Въ немъ можно видѣть нѣчто вродѣ переживанія, и это тѣмъ очевиднѣе, что первоначальное запечатлѣно вполнѣ опредѣленными выраженіями, когда-то записанными черное по бѣлому. Оттого такъ трудна и запутана литературная исторія древне-русскихъ проповѣдей. Но этимъ еще болѣе необходимо пристальное изученіе ихъ. Теперь передъ нами самая молодая формація, послѣдній этапъ: спѣвы съ одной стороны и забвеніе съ другой. А отсюда какая-то первая ячейка хронологіи. Она очень неопредѣленна и строго относительна. Но основные наши памятники „Слово Христолюбца“ „Слово, како погани суще языци кланялися идолам“ все-таки оказались такими же очень древними и изначальными, какъ

и подвергавшееся въ той же мѣрѣ новому редактированію путемъ вставокъ поученіе Григорія Богослова о градобитіи.

Я обращаюсь теперь къ еще одной такой же поздней и компилятивной проповѣди. Тутъ намъ прійдется только превзойти нѣкоторыя своеобразныя трудности. Дѣло въ томъ, что главнаго источника этой проповѣди найти мнѣ не удалось вовсе. Есть только основаніе подозрѣвать, что онъ существовалъ. Данное, такимъ образомъ, только одна компилятивность замысла: безсистемность, говоренье о разныхъ предметахъ, неточность ссылокъ на священное писаніе, при чемъ встрѣчается даже такая фраза: „яко же бо о всемъ томъ въ Іовѣ глаголитъ“, путемъ которой составитель даже какъ бы самъ сознается, что приводитъ свои цитаты по памяти. Отчасти этой проповѣди уже пришлось коснуться. Это—та, что началомъ или приступомъ своимъ схожа съ „Словомъ Іоанна Златоуста о томъ како поганин кланялися идоломъ“ [1]). Но я тогда назвалъ лишь сокращенную редакцію по финляндскому отрывку [2]). Такое же „Слово істолковано мудростью отъ святыхъ апостолъ і пророкъ и отець о твари и о днии, рекомомъ недѣля, яко не подобаетъ крестьяном кланятися недѣлѣ ни целовати ея зане тварь есть“ существуетъ и въ болѣе распространенномъ видѣ въ Паисьевскомъ сборникѣ.

Обѣ редакціи этого поученія почти дословно совпадаютъ, что касается всего перваго отрывка, дошедшаго до насъ въ финляндскихъ палимпсестахъ. Паисьевскій текстъ, что впрочемъ, какъ мы знаемъ, обычно для этого сборника, лишь допускаетъ нѣсколько пропусковъ. Въ данномъ случаѣ останавливаться на нихъ не буду. Но дальше паисьевскій текстъ тянется на нѣсколько листовъ, а каковъ былъ цѣликомъ текстъ, дошедшій въ финляндскомъ отрывкѣ мы, конечно, не знаемъ. Оттого и остановимся только на началѣ. Мы уже видѣли, что если въ разбираемомъ теперь Словѣ начало, состоящее изъ цитаты по ап. Павлу (Римл. 1, 21—32) крайне сокращено, приводятся лишь слова: „послоужиша твари паче творца“, то въ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како пагании кланялися идоламъ“ находится нѣсколько словъ

---

[1]) См. выше стр. 88.

[2]) Срезневскій. Др. пам. *Изв. 2-го отд. А. Н.* X, 4° стр. 697 и слѣд.

и изъ послѣдняго 32-го стиха: „тако дѣюще достоини суть смерти“ (= „дѣлающіе такіе дѣла достойны смерти“. Переводъ по Сvнод. изд.) Это сопоставленіе допускаетъ три предположенія: во 1-хъ приступъ Слова Іоанна Златоуста вовсе не связанъ съ приступомъ разбираемаго теперь поученія, и отмѣченное совпаденіе—простое сходство, изъ котораго не надо дѣлать никакихъ выводовъ; во 2-ыхъ Слово Златоуста или его родоначальникъ прибавили изъ апостола Павла то, чего не было въ прототипѣ, расширивъ цитату; въ 3-ьихъ цитата изъ ап. Павла сохранилась лишь въ болѣе сокращенномъ видѣ въ „Словѣ о твари и дниі, рекомомъ недѣля“ и болѣе пространно въ Словѣ Златоуста. Выше уже было признано наиболѣе правдоподобнымъ третье предположеніе; на немъ, мнѣ кажется, и надо остановиться. Приступъ ап. Павла сдѣланъ въ Словѣ Златоуста слишкомъ ни къ селу ни къ городу, чтобы можно было не подозрѣвать тутъ заимствованія. Это подтверждается общимъ компилятивнымъ характеромъ поученія. Но той же компилятивностью подтверждается и недопустимость того, чтобы у этого Слова было длинное родоначаліе и чтобы вообще оно составлялось съ книгами передъ глазами. Развѣ мы не имѣли бы въ такомъ случаѣ настоящую цитату, а не пересказъ? Итакъ, есть основаніе предположить, что у „Слова о твари и дниі, рекомомъ недѣля“ былъ прототипъ книжного характера, начинавшійся длинной цитатой изъ посланія къ Римлянамъ о поклоненіи твари вмѣсто Творца, и этотъ же самый прототипъ использованъ и составителемъ „Слова Іоанна Златоустаго о томъ, како погании кланялися идоломъ“.

Сочтя такое предположеніе вѣроятнымъ, приходится прежде всего спросить себя: говорилъ ли этотъ прототипъ тоже „о твари и дниі недѣля“ или о чемъ-либо одномъ?

Мнѣ кажется, что объ одномъ, и это намъ въ данномъ случаѣ всего важнѣе. Наше Слово въ той его части, что представлена финляндскимъ отрывкомъ, противъ поклоненія недѣлѣ не говоритъ собственно ни слова. Чтобы найти наставленіе противъ главнаго, стоящаго въ заголовкѣ, т.-е. противъ поклоненія олицетворенію воскресенья, изображеннаго антропоморфически, нужно обратиться къ болѣе распространенной редакціи. Тамъ составитель проповѣди самъ задаетъ себѣ

такой вопросъ отъ лица слушателей: „аще ли кто хочеть: да чему се есть писаиа иедѣля?“ [1]) и отвѣчаетъ какъ умѣетъ. Отвѣтъ—слабъ; авторъ, хотя и заявляетъ, что будетъ говорить „пророчесаимъ оученьемъ“, но лишь разсказываетъ болѣе или менѣе по Библіи, какъ древніе евреи отступали отъ Истиннаго Бога и кланялись идоламъ. Но дѣло не въ этомъ. Дѣло въ томъ, почему таать мало въ нашемъ поученіи о самомъ главномъ? Мнѣ кажется, что объясненіе именно въ томъ, что прототипъ его говорилъ только о твари и Творцѣ, а объ олицетвореніи недѣли тамъ вовсе не шло рѣчи. Значитъ, составитель новой проповѣди тутъ долженъ былъ уже „изобрѣтать“ самостоятельно, и у него, увы, ничего существеннаго не получилось. Было не подъ силу. Въ самомъ началѣ проповѣди—это мѣсто приведу по редакціи финляндсаихъ отрывковъ—встрѣчается такая фраза: „тако бо и мудрый рече: Господь створи заря и солнце и свѣтъ пролья и освѣти всю вселенную, а не рече о болванѣ; болваиъ бо есть съпрятанъ, выдолбенъ, написанъ, осаженъ, а не проліяся яко свѣтъ на всю вселенную и есть свѣтъ неосяженъ“ [2]). Спрашивается: при чемъ тутъ свѣтъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: очевидно протографъ говорилъ противъ олицетворенія и почитанія свѣта или свѣтилъ. Это подтверждается тѣмъ, что въ нашемъ поученіи разсказывается о солнцѣ и лунѣ, о сотвореніи міра и т. п. Все это вполнѣ идетъ къ тезѣ: надо почитать Творца, а не тварь. При этомъ дѣлается ссылка на Соломона: „Соломонъ глаголетъ: никто же не можетъ изъобрѣсти всея твари створенья [3])“, что болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ Прем. 7, 17—22. Схожая мысль высказывается и дальше ссылкой на книгу Іова 38, 19—20. Но тогда спрашивается, нельзя ли видѣть и въ словахъ о болванѣ воспоминанія о наставленіи того же „мудраго“, прямо направленномъ противъ поклоненія твари и идолопоклонства, Прем. 13, 2?

Я не буду продолжать этой попытки возстановленія прототипа нашего Слова. Уже изъ сказаннаго становится правдоподобнымъ, что оно черпало изъ какого-то неизвѣстнаго (по крайней мѣрѣ мнѣ) поученія о твари и Творцѣ

---

[1]) Срезневскій. Др. Пам. *Изв. 2-го отд. А. Н.* X, 4° стр. 699.

[2]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. XLI стр. 31.

вообще. Имѣя въ виду изобличить поклонниковъ олицетвореннаго въ вещественномъ образѣ воскресенья было естественно вспомнить, что говорилось—вообще гдѣ-то?—объ идолопоклонствѣ. Олицетвореніе стихій не совсѣмъ шло къ дѣлу, но составитель не примянулъ сказать въ заголовкѣ: „зане тварь есть“ и о воскресномъ днѣ.

Итакъ, данная проповѣдь составлена по другой, но съ спеціальной цѣлью противодѣйствовать лишь одной изъ многочисленныхъ формъ двоевѣрія, и отсюда нѣкоторыя несообразности текста. Это обстоятельство вводитъ насъ въ еще одну характерную черту второй серіи разобранныхъ въ этой главѣ поученій. Вспомнимъ заголовки большинства компилятивныхъ проповѣдей вторичной формаціи, этихъ проповѣдей—спѣвовъ. Не то же ли самое можно сказать и о всѣхъ нихъ? И онѣ не составлены ли съ спеціальною цѣлью противодѣйствовать какой-либо одной изъ формъ двоевѣрія? „Слово Іоанна Златоуста“, позаимствовавшее свое заглавіе отъ „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще язицы кланялися идоломъ“ задумано шире. Оно стремится охватить все двоевѣріе цѣликомъ. Такое же общее заглавіе носитъ и „Слово св. отецъ како жити христіаномъ“. Но вотъ поученія о хожденіи на роту и клятвахъ, объ „играхъ и плясаніяхъ“, о поклоненіи недѣли. Есть еще поученіе оставшееся неизданнымъ: „Сказаніе святого отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ“; тоже неизданы еще „Слово Исаіи пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ“ и „Слово св. Деписія о желѣющихъ“, т.-е. о заплачкахъ. Не того же ли характера и онѣ? Спеціализація въ проповѣднической литературѣ легко объясняется особымъ интересомъ, какой развился въ ней къ двоевѣрію. Появленіе проповѣдей второй формаціи, въ которыхъ запечатлѣнъ успѣхъ предшествующихъ, вполнѣ подходитъ къ такому разчлененію вопросовъ. Это въ сущности завершеніе процесса, который можно прослѣдить по развитію заглавія „Слова Христолюбца“. Сначала оно, хотя и говоритъ о язычествѣ и предостерегаетъ противъ его переживаній, зоветъ на борьбу съ нимъ, но въ оголовкѣ объ этомъ не сказано. Но вотъ въ самой распространенной и поздней редакціи НС прибавлено: „на раздроушение льсти неприязнинѣ“, т.-е. противъ преступныхъ заблужденій двоевѣрія.

Литературная исторія древнихъ проповѣдей противъ язычества и двоевѣрія представится, такимъ образомъ, слѣдующей. Когда-то — никакихъ точныхъ хронологическихъ указаній у насъ, пока, еще нѣтъ—явилась потребность высказаться съ церковной каѳедры противъ двоевѣрія, состоящаго въ томъ, что и христіане не гнушаются ѣсть „моленное брашно", т.-е. вкушать отъ жертвоприношеній, а также на пирахъ предаются „играмъ". Проповѣдникъ напоминалъ, что не только не допустима подобная терпимость, но самое общеніе съ невѣрными—грѣхъ. Таково „Слово Христолюбца" въ первоначальной редакціи. Одновременно распространяются преимущественно переводныя или возникшія для поученія византійскихъ славянъ, уже славянскія проповѣди аналогичныя. Въ центрѣ ихъ—преслѣдованіе игрищъ, позоровъ, кощюновъ, глумъ, скоморошества. Очень рано несомнѣнно говорилось или упоминалось въ поученіяхъ и о томъ, что въ пищу христіанинъ не долженъ употреблять нечистаго, удавлины и ѣсть кровь. Тогда же, а можетъ быть, и нѣсколько позднѣе, „новые люди" стараются отдать себѣ отчетъ и въ томъ, что такое, собственно говоря, язычество, пережитки котораго еще даютъ себя знать и даже увлекаютъ людей „возвращаться вспять". Кажется, что даже знаменія являются. Казнитъ Богъ за нечестіе. Такъ говоритъ „Слово о ведрѣ и казнях божіихъ". Источникамн для свѣдѣній о язычествѣ служитъ „Слово Григорія Богослова на Благовѣщеніе". Но текстъ труденъ. Переводъ плохъ. И что могъ понять русскій книжникъ изъ намековъ Григорія Богослова? Однако дѣлается попытка осмысленно суммировать находящіяся въ этой проповѣди свѣдѣнія. Возникаетъ „Слово Григорія Богослова о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ". Таковъ первый періодъ. Продолжался онъ всего нѣсколько лѣтъ, или затягивается на гораздо болѣе продолжительное время т.-е. появилось ли быстро вслѣдъ за первой редакціей „Слова нѣкоего Христолюбца" много другихъ проповѣдей, хотя бы тѣ, что извѣстны намъ?—этого мы не знаемъ.

Но установимъ второй моментъ. Общія выраженія, употребляемыя Словомъ Христолюбца, не удовлетворяютъ. Надо называть вещи ихъ именами и прежде всего необходимо категорически высказаться противъ кутійныхъ трапезъ и особенно

вторыхъ трапезъ или „откладовъ“ роду и роженицамъ. Потребность тѣмъ болѣе настоятельна, что священники еще поощряютъ, читаютъ на этихъ послѣднихъ трапезахъ тропарь Богородицѣ. Возникаетъ первая серія вставокъ, в онѣ начинаютъ наростать одна надъ другой Называютъ уже боговъ. Увѣряютъ, что тайно до сихъ поръ имъ молятся на окраинахъ. Но не лучше и тѣ, что совершаютъ по-язычески свадьбы. Они такіе же идоломольцы. Проповѣди и начинаютъ пестрѣть напоминаніями о грѣховности двоевѣрныхъ обрядовъ, вѣрованій и обычаевъ. Становится обычнымъ перечислять ихъ. Надо еще бороться противъ гаданій и гадальныхъ книгъ. Ихъ порицаютъ и поученія, пришедшія отъ южныхъ славянъ. Точно перечисляютъ проповѣди весь этотъ „мартолой проклятый“.

Третій періодъ—спеціальныя поученія противъ отдѣльныхъ пережитковъ язычества. Тутъ, конечно, не можетъ уже помочь иностранная литература. Нужна своя. Мнѣ кажется, что несправедливо говоритъ о нашихъ древнихъ книжникахъ-христіанахъ нашъ маститый историкъ церкви, что они не дѣлали въ этомъ направленіи никакихъ усилій. Нѣтъ, работала мысль; „бысть языкъ яко трость книжника скорописца и увѣтлива уста аки рѣчная быстрость“,—можно сказать о нихъ, выражаясь словами одного изъ самыхъ блестящихъ нашихъ древнѣйшихъ авторовъ. Наша вина, что мы не всѣ еще такія поученія прочли и, конечно, не всѣ даже и собрали. Навѣрно еще не мало найдется ихъ въ пергаментныхъ и харатейныхъ сборникахъ, Златоструяхъ, Измарагдахъ, Золотыхъ Цѣпяхъ и тому подобныхъ. А какая малая доля подобныхъ поученій должна была не только дойти до насъ—отъ этой изстари погорѣлой деревянной Руси! А какое незначительное число ихъ могло еще вообще попасть въ письменность! Вѣдь для этого нужна была огромная затрата. 500 рублей на наши деньги стоила когда-то книга, и передъ самымъ началомъ книгопечатанія цѣна спускается лишь до внушительной цифры 100 руб. Въ такую книгу вписывается отборное, самое важное, слово значительнаго человѣка, а не одного изъ тѣхъ „попиновъ“, что на мѣстахъ, по пригороднымъ вѣсямъ и селамъ поучали „невѣгласей“. О тѣхъ, кто сами „невѣгласами“ оставались долгіе вѣка, раскиданные кое-гдѣ по волостямъ и погостамъ,

о тѣхъ священникахъ, что еще въ XVI вѣкѣ не твердо знаютъ, кто раньше жилъ земной жизнью Илья пророкъ или Христосъ, кто святыя тайны звалъ „запасомъ“—о нихъ, что и говорить! А вѣдь и они просвѣщали.... конечно, какъ умѣли. Но именно заблудшіе, заброшенные, неученые, загнанные боярскимъ своеволіемъ, малые сіи, содѣлали Великую и Малую и Бѣлую Русь одной Святою Русью.

Этотъ періодъ, конечно, — самый важный, несмотря на дробность работы, по малу, отъ мелочей внѣдрявшій въ сознаніе народа, не то, что „свѣтъ почитаніе книжное“—куда тамъ!—сами читать не умѣли!—но хоть то, чего не надо дѣлать: вѣшать убрусъ въ бани и топить ее для предковъ, молить корован рѣкамъ, вѣрить въ берегинь, избивать „старую чадь“, когда живется въ вроголодь — потому что вѣдь и этотъ послѣдній пережитокъ язычества запечатлѣнъ въ нашей лѣтописи. Что этотъ дѣятельный, хотя и плохо книжный, третій періодъ начался довольно рано, можно заключить изъ отраженія на такого рода проповѣдяхъ первоначальной редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Оттого какъ бы завершаетъ всю эту лишь чуть намѣченную и еще хронологически не пріуроченную литературную исторію поученій противъ язычества и двоевѣрія новое „Слово о томъ, какъ первое погании служили идоломъ“, на этотъ разъ ссылающееся не на авторитетъ Григорія Богослова, а на благочестивое витійство, по проложному разсказу, писавшаго со словъ самого „Павла великаго учителя“—Іоанна Златоуста.

Въ сторонѣ отъ этой эволюціи нашихъ поученій стоитъ только одна проповѣдь. О язычествѣ въ ней мало, но проф. Пономаревъ былъ совершенно правъ, включивъ и ее въ число тѣхъ, что нѣкогда были изданы Тихонравовымъ [1]). Это — „Поученіе новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна“. Различіе его отъ прочихъ въ томъ, что оно есть произведеніе опредѣленнаго лица и сочинено было, по случаю назначенія на епископскую каѳедру въ Новгородѣ въ 1166 г. [2]). Владыка обращается съ общимъ наставленіемъ къ священникамъ своей

---

[1]) Пон. Пам. III, стр. 240 и слѣд.

[2]) Проф. А. Павловъ. Неизданный Памятникъ русск. церк. права XII в. *Ж. М. Н. Пр.* 1890. Октябрь, стр. 277.

епархіи и поучаетъ ихъ о разныхъ предметахъ, указываетъ ихъ промахи и разъясняетъ ихъ обязанности. Относительно пережитковъ язычества тутъ почерпнуть можно только лишнее указаніе на хожденіи женщинъ къ волхвамъ, на злоупотребленія присягой, на кулачные бои по праздникамъ, на внесеніе кануна и кутьи въ алтарь и питье кануна священникомъ. Сближаетъ поученіе Луки-Іоанна съ нашими поученіями не столько это, сколько прямое вліяніе на него „Слова нѣкоего Христолюбца". Откуда этотъ образъ: „а пороученныхъ душь намъ человѣкъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатество царства небеснаго и тѣхъ довести, о нихъ же ны есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть далъ Богъ"? Да блюдемъ, братие, себе и о нѣхъ, да на насъ съблюдетъся книжное слово: „си пастоуси, вземлюще отъ овець млеко и волноу, а о стаде небрегоутъ и повинні соуть Богови....»"? [1]) Все это, конечно, не безъ вліянія „Слова Христолюбца". И совершенно такъ, какъ компилятивныя поученія не точно, а изъ вторыхъ рукъ, и тутъ ссылается авторъ на приведенное въ „Словѣ Христолюбца" изъ Апостола: „Пишеть бо святый апостолъ Паоулъ: «прілѣжащія поповѣ соугоубѣй чести достойнѣ соуть»" [2]).

Но это уже въ Новгородѣ — сѣвернѣе, все это также уже въ XII в.

---

[1]) Поп. Пам. III, стр. 243.

[2]) Тамъ же; точь-въ-точь такихъ словъ у Апостола нѣтъ.

V.

Два взгляда на язычество у древне-русскихъ книжниковъ.

Разобравшись въ текстахъ основныхъ двухъ поученій и ознакомившись съ перепетіями ихъ дальнѣйшей литературной исторіи въ связи съ общей исторіей сходныхъ проповѣдей, мы должны теперь постараться выяснить себѣ наиболѣе распространенные взгляды на язычество тѣхъ отдаленныхъ временъ. Подъ взглядами я разумѣю при этомъ взгляды не только теоретическіе, не только то, что собственно думали о язычествѣ наши книжники, но и какъ они относились къ нему, какія оно вызывало поступки и чувства. Оттого было бы, можетъ быть, правильнѣе озаглавить эту главу: не два взгляда, а два различныхъ отношенія къ язычеству. Однако, въ основѣ обоихъ нѣсколько различныхъ отношеній лежатъ именно взгляды и взгляды книжные, почерпнутые изъ Слова Божія и изъ писаній отцовъ церкви. Различить ихъ поэтому гораздо удобнѣе теоретизируя и вчитываясь во мнѣнія, чѣмъ разсматривая поступки и стараясь уловить чувства.

Мнѣ представляется болѣе удобнымъ установить обѣ точки зрѣнія нашихъ книжниковъ на язычество раньше, чѣмъ мы приступимъ къ вопросу о возникновеніи литературы поученій, потому что и эти точки зрѣнія доставятъ аргументы хронологическаго характера.

Изъ священнаго писанія самое опредѣленное указаніе получалъ русскій книжникъ о томъ, какъ относиться къ язы-

честву, когда, въ самый острый моментъ борьбы, надо было дѣйствовать. Пока стоятъ еще на своихъ мѣстахъ языческіе идолы и имъ приносятся жертвы, иногда человѣческія, что дѣлать и какъ поступить съ ними,—совершенно ясно. „Второзаконіе“ не оставляетъ тутъ мѣста ни для малѣйшаго сомнѣнія. Оно говоритъ: „жертвенники ихъ разрушьте, столбы ихъ сокрушите, и рощи ихъ вырубите, и истуканы боговъ ихъ сожгите огнемъ“ (7, 3). Тамъ же Моисей напоминаетъ о томъ, что онъ сдѣлалъ съ тельцомъ, которому стали поклоняться люди; „я взялъ сожегъ его въ огнѣ, разбилъ его и всего истеръ до того, что онъ сталъ мелокъ, какъ прахъ, и я бросилъ прахъ сей въ потокъ, текущій съ горы“ (11, 21). Точно также искоренялось язычество и въ Греціи, начиная съ IV вѣка. Библейская традиція сохранилась, и въ житіяхъ святыхъ разсказывалось часто о томъ, какъ святители уничтожали капища. Не такъ ли описываетъ и наша лѣтопись, какъ было поступлено съ идолами при крещеніи? Не стану приводить этихъ извѣстныхъ всякому текстовъ, по свидѣтельству которыхъ было велѣно жечь и изсѣчь кумиры. А идолъ Перуна былъ именно сброшенъ въ Беричевъ и стащенъ внизъ по теперешнему Крещатику и Подольскому спуску на Ручай и потомъ въ Днѣпръ [1]). То же сдѣлано было и съ Волосомъ [2]). И радуются „новые люди“, какъ называютъ себя христіане при Ярославѣ Мудромъ тому, что, гдѣ прежде стояли кумиры, тамъ воздвигнуты теперь кресты и церкви [3]). На томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ въ первый годъ своего княженія, на горѣ, рядомъ съ Теремнымъ дворомъ Владиміръ поставилъ цѣлый пантеонъ языческихъ боговъ, была воздвигнута церковь [4]). Владиміръ представляется новымъ Константиномъ [5]). Памятники наши, сообщающіе о крещеніи Руси, изображаютъ событія именно, какъ совершенно вещественное уничтоженіе

---

[1]) Лейбовичъ. Св. Лѣт., стр. 86—87. Древнѣйшее извѣстіе объ этомъ см. у А. А. Шахматова. Корсунская легенда. *Сб. Л.* т. II, стр. 1143.

[2]) Тамъ же и ср. стр. 1057 и 1124.

[3]) А. А. Шахматовъ. Предисловіе къ Начальному Кіевскому Своду. Текстъ стр. 52 отд. отт. *Изв. 2-го отд. А. Н.* 1908 г.

[4]) Лейбовичъ. Св. Лѣт. стр. 87; ср. Шахм. Разыск. стр. 556.

[5]) Житіе бл. Владиміра, особ. сост. См. напр. у Голуб. Ист. р. Ц. I², стр. 236.

язычества. „Сожжены“ и „посѣчены“ боги и это самое главное. Затѣмъ слѣдуетъ крещеніе, и тогда сразу же начинается совсѣмъ другая эра, другая пора, уже христіанская. Такъ характерно въ этомъ случаѣ обращеніе къ слушателямъ одной изъ древнихъ проповѣдей: „Братие! Первое—приимьше святое крещение правы вѣры, потомъ наоучимъся боятись Бога и творити волю Его“ [1]).

Въ самый моментъ крещенія случилось наиболѣе важное; тогда съ язычествомъ сразу покончено. Не долженъ ли былъ тогда русскій книжникъ всего болѣе вдохновляться словами Псалма „не упомяну именъ ихъ устами моими“ (15, 4)? Умерли, исчезли эти боги. Надо твердо помнить, что еще Іисусъ Навинъ училъ: „не вспоминайте имени боговъ ихъ“ (Іис. Нав. 23, 7). И не упоминали. Такъ объясняется отмѣченная странность древнѣйшей редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Это умолчаніе служитъ очень важнымъ показателемъ. Оно роднитъ нашъ памятникъ съ древнѣйшимъ сводомъ лѣтописи, какъ онъ возстановленъ А. А. Шахматовымъ. И въ этомъ памятникѣ не названы были боги, которымъ установилъ капища Владиміръ, а лишь послѣ, и не въ редакціи преп. Никона, возникшей въ Печерской обители, а уже въ слѣдующей были вставлены имена боговъ [2]). Памятники наши даже усвоили себѣ особую формулу, по своему, передающую предписаніе Іисуса Навина и псалма. Въ одной проповѣди Ефрема Сирина, противъ вновь впадающихъ въ язычество, очень рано переведенной по-славянски и находимой еще въ глаголической письменности, сказано: „дѣла безбожныхъ странъ . . . . и словеса яже срамъ іесть и открыти и но среду извести“ [3]). Это выраженіе: о язычествѣ срамъ говорить, мы и находимъ въ памятникахъ нашихъ множество разъ. Въ

---

[1]) Поучение правыя вѣры. Пон. Пам. III, стр. 23.

[2]) Шахм. Разыск. текстъ стр. 555 и 561; А. А. однако не останавливается подробно на томъ, почему онъ считаетъ нужнымъ не включать и именъ боговъ въ возстановленный имъ текстъ Древнѣйшаго Свода; онъ говоритъ лишь: „думаю, что Древн. Св. ограничивался словами: «и постави кумиры на холмѣ внѣ двора теремнаго».“ Въ настоящемъ изслѣдованіи, нѣсколько дальше, будутъ приведены аргументы, заставляющіе меня счесть догадку А. А. глубоко справедливой.

[3]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, вып. 1-й стр. 31.

Древнѣйшемъ Сводѣ Лѣтописи подъ 986 годомъ сказано; „мънога льсть ея же нѣльзѣ пьсати срами ради“ [1]). Тоже и подъ 1065 годомъ; „нѣ льзѣ казати срама ради“ [2]), хотя въ данномъ случаѣ самое постыдное сообщено. Но такъ принято выражаться. Тоже и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“, одномъ изъ сообщенныхъ еще Тихонравовымъ поученій о язычествѣ. „Всего нужно писати“, „нужа велика писати“ [3])— читаемъ мы здѣсь. Выраженіе это будетъ повторяться еще долго. „Много неподобная творя, нхъ же нѣсть лзѣ излагати здѣ“, сказано въ „Словѣ св. отецъ, како жити христьяномъ“ [4]). Въ этой повторности нельзя не видѣть слѣдствія упорной традиціи.

Для такого умолчанія именъ древнихъ боговъ было основаніе и помимо запрещенія Іисуса Навина или мотива, приведеннаго Ефремомъ Сириномъ. Языческіе боги—бѣсы. Такой взглядъ присущъ нашей лѣтописи съ древнѣйшихъ изводовъ. Я разумѣю стенанія дьявола изъ проложной статьи о варягахъ-мученикахъ, приведенное въ Древнѣйшемъ Сводѣ непосредственно вслѣдъ за разсказомъ о крещеніи: „увы мънѣ яко отсюда прогонимъ есмь! сде бо мъняхъ жилище имѣти, яко сьде не суть учения апостольска, ни суть вѣдуще Бога, нъ веселяхъся о служьбѣ ихъ, юже служаху мънѣ; и се уже побѣженъ есмь....“ [5]). Строго говоря, этого мнѣнія нельзя считать воззрѣніемъ ни апостольскимъ, ни библейскимъ [6]). Во Второзаконіи языческія боги, правда, названы бѣсами (82, 16—17). Тоже и въ Псалмахъ (105, 37). Но уже пророкъ Самуилъ называетъ ихъ „ничто“ (1-ая Царствъ 12, 21) и такъ именно училъ и ап. Павелъ. Слова Апостола однако можно понять и какъ подтвержденіе теоріи, что языческіе боги—бѣсы. Современный богословъ поэтому справедливо назвалъ мысль Апостола „тонкой“ и подвергъ ее подробному толкованію [7]). Апостолъ не считаетъ, чтобы идолъ былъ

[1]) Шахм. Разыск. стр. 557, 21.

[2]) Тамъ же, стр. 598, 16.

[3]) Пон. Пам. III, стр. 236.

[4]) Тамъ же, стр. 38.

[5]) Шахм. Разыск. стр. 562: 1—5; ср. стр. 146.

[6]) См. объ этомъ въ книгѣ проф. Алексѣя Введенскаго. Религіозное сознаніе язычества. Москва. 1902, стр. 225—228.

[7]) Тамъ же, стр. 227.

„что-нибудь", но все-таки говоритъ: „язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу" (1-ое Коринө. 10, 20). Какже было тутъ разобраться древнему книжнику? Къ тому же въ житіяхъ святыхъ онъ находилъ совершенно отчетливо выраженное отождествленіе языческихъ боговъ и бѣсовъ [1]). Оттого, въ сознаніи древняго книжника „тонкая мысль" Апостола должна была принять самую грубую форму: боги—бѣсы. Это и есть одинъ изъ взглядовъ, которые мы должны осмыслить.

Тутъ и еще одна причина и, можетъ быть, самая важная, почему не надо называть именъ древнихъ боговъ. Въ называніи боговъ-бѣсовъ увидѣли не только нарушеніе этого правила: „не назову именъ ихъ", но прямую опасность. А не значитъ ли тогда, что тѣмъ менѣе можно вписывать имена боговъ въ книги, имѣющія цѣлью наставленіе вѣрующихъ. Если мы получаемъ такъ мало указаній о язычествѣ особенно на первыхъ порахъ—причина этому тутъ, въ этомъ взглядѣ христіанскихъ книжниковъ на языческія божества. Названіе „игры бѣсовскія" выродилось въ простое ругательство, но первоначально оно несомнѣнно основано на прочно укоренившейся въ сознаніи особой теоріи.

Не надо забывать, что самое это распространеннѣйшее названіе Злого Духа: Веельзевулъ—имя бога одного изъ народовъ, съ которыми сталкивались древніе Іудеи (4-ая Ц. 1, 2 и 6). Въ признаніи бѣсами древне-славянскихъ боговъ въ моментъ распространенія христіанства сказалось, такимъ образомъ, нѣчто закономѣрное. И достаточно вдуматься въ положеніе вещей, чтобы увидѣть, насколько былъ необходимъ такой взглядъ на язычество. Современнаго читателя коробитъ, когда онъ встрѣчаетъ въ Лѣтописи разсказы о томъ, что сказалъ Перунъ, сброшенный въ Волховъ при крещеніи Новгорода [2]). Но иначе книжникъ того времени, и именно книжникъ русскій, не могъ понимать великаго событія пріятія новой, истинной вѣры. Эти разсказы о Перунѣ, какъ о живомъ существѣ были неизбѣжны. Вѣрованія легче пріобрѣтаются, чѣмъ

---

[1]) Напр. въ житіи св. Николая при описаніи его столкновенія съ бѣсомъ Артемиды. См. мою статью: св. Николай и Артемида Эфесская. *Зап. Вост. Отд. Арх. Общ.* 1895 г.

[2]) Лейб. Св. Лѣт. 92—93.

исчезають изъ сознанія. Оттого, при встрѣчѣ двухъ многобожныхъ религій, онѣ просто на просто заимствуютъ другъ у друга. Множественный принципъ растяжимъ. Когда боговъ нѣсколько, современемъ непремѣнно явится еще больше. Но вотъ столкнулся принципъ единства съ принципомъ множественности. Тутъ была бо́льшая трудность, чѣмъ при ниспроверженіи кумировъ. Поверженный кумиръ уже тѣмъ самымъ перестаетъ быть богомъ, вѣра въ него гибнетъ вмѣстѣ съ его поруганіемъ. Но остается вѣра въ сверхъестественное особаго порядка, и съ нею борьба труднѣе. Древне-русскіе книжники отдавали себѣ отчетъ очень ясно въ томъ, что идолы, выражаясь словами апостола — „ничто". Это ясно изъ лѣтописнаго разсказа объ уничтоженіи Перуна, восходящаго, по соображеніямъ А. А. Шахматова, къ Древнему житію св. Владиміра. Въ немъ ясно сказано, что, когда Перуна тянули привязаннаго за хвостъ лошади внизъ, по Боричеву, и били палками, это дѣлали „не яко древоу чюющю, но на пороугание бѣсоу, иже прельщаше симь образъмь человѣки" [1]). Итакъ, Перунъ-бѣсъ—одно, а Перунъ-идолъ—другое. Вотъ искоренить вѣру не въ идола, а во всю силу древнихъ религіозныхъ представленій было не такъ легко, и это видно изъ словъ, какъ того Древнѣйшаго Свода лѣтописи, который былъ заново проредактированъ, по мнѣнію А. А. Шахматова, преп. Никономъ въ Кіево-Печерскомъ монастырѣ [2]), такъ и „другого" Древняго житія св. Владиміра. И тутъ и тамъ находимъ это характерное разъясненіе: „сице бо многы чюдеса и волсви створиша бѣсовьскымь мечтаніемь" [3]). Если такъ думали книжники подобные преп. Никону, то не ясно ли, что простымъ людямъ необходимо было говорить о томъ, что древніе боги ихъ злы, коварны, что сила ихъ сила скверная, т.-е. что они исчадія и прелесть Злого Духа.

Насколько распространенъ былъ этотъ взглядъ и насколько онъ укоренился, показываетъ то, что славянская демонологія будетъ долго помнить имена древнихъ боговъ именно въ видѣ бѣсовъ. Бѣсъ-Перунъ, бѣсъ-Хорсъ встрѣчаются въ позднихъ

[1]) Шахматовъ. Корс. легенда *Сб. Л.* II, стр. 1143—44.

[2]) Его же. Разыск. стр. 604—605.

[3]) Соболенскій. Пам. др. р. л. посв. св. Владиміру *Чт. Общ. Н. Л.* стр. 15 отд. отт.

памятникахъ [1]). А Дабогъ = Дажьбогъ оказался въ современномъ пересказѣ дуалистической богомильской сказки у южныхъ славянъ [2]). И вернѣе всего, только благодаря этому переходу въ демонологію и встрѣчаются имена древнихъ боговъ Руси у прочихъ славянъ [3]).

Таковъ одинъ изъ взглядовъ на язычество, распространенный среди нашихъ книжниковъ и проповѣдниковъ. Другой несравненно сложнѣе.

„Уставъ Бѣлическій" объявляетъ: „Иже всея твари видимыя же и не видимыя не мнитъ Богомъ створены, да будетъ проклятъ" [4]). Тутъ не просто требованіе признанія всемогущества Божія. Уставъ имѣетъ ввиду языческое міросозерцаніе, которому присваивается иное міропониманіе. Каково, это видно изъ той вставки въ „Хожденіе Богородицы по мукамъ", гдѣ названы славянскіе языческіе боги; здѣсь сказано: „забыша Бога и вѣроваша юже бѣ тварь Богъ на работоу створилъ" [5]). Въ своемъ знаменитомъ „Словѣ на Ѳомину недѣлю" Кириллъ Туровскій восклицаетъ: „Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огнь, ни источницы, ни древеса" [6]). Итакъ, язычество представлялось вѣрой не въ Творца, создателя всего видимаго и не видимаго, а въ тварь. Это и есть второй взглядъ.

Главное отличіе его отъ перваго заключается въ томъ, что происхожденіе язычества, согласно этому взгляду, можетъ и не быть сверхъестественнымъ. Даже—напротивъ. Удержаніе перваго взгляда т.-е. того, по которому въ язычество увлекаетъ дьяволъ, составитъ лишь осложненіе этого. Теперь язычество оказывается совершенно такъ же, какъ и для современнаго богослова религіей *естественной* [7]). Всякая вѣра, предицируемая этимъ опредѣленіемъ,—ложная вѣра, какъ для

---

1) См. у L. Léger. Myth. slave pp. 111 sqq.

2) Jagić. Mythologische Skizzen ss. 11—13.

3) См. мою статью „Old Russian Pagan Cults" въ *Transactions of the 3-d Intern. Congress* f. the H. of. R. II, p. 257.

4) Прив. у Голуб. Ист. р. ц. I[2], 2 стр.

5) Срезн. Древн. Пам. *Изв. Ак. Н.* X, 4°, стр. 553—554.

6) Пон. Пам., I стр. 136.

7) Проф. Алекс. Введенскій. Религіозн. созн. язычн. стр. 6 и 9 ср. 226 и пр.

древняго христіапина-книжника, такъ и для современнаго богослова, и она не можетъ быть пичѣмъ инымъ кромѣ *отпаденія* отъ истины. Ни тотъ ни другой не могутъ ни на минуту допустить, чтобы истина изначала не была бы дана вовсе [1]). Оттого если и позволительно представить себѣ, что отпаденіе отъ истины или во всякомъ случаѣ лучшіе изъ отпавшихъ отъ истины *томятся* о ней и этимъ оказываются какъ бы предтечами того моментв, когда она явится вновь, то совершенно пе пріемлимо, чтобы ложныя религіи развивались какъ бы изъ ничего, изъ полнаго безбожія и, постепенно стремясь къ истипѣ, все ближе и ближе настигали ее [2]). Ложная вѣра остается ложпой, и изъ лжи ея выходъ лишь одинъ: отвергнуть ложь. Но въ чемъ ложь? Гдѣ заблужденіе? Чѣмъ оно опредѣляется?—вотъ вопросы, какія должны были возникнуть передъ сознаніемъ, чтобы получился отвѣтъ: язычество обоготвореніе твари вмѣсто Творца. Намъ всего важнѣе въ данномъ случаѣ то, что данный взглядъ на язычество не можетъ уже сосуществовать съ полнымъ отсутствіемъ интереса къ его явленіямъ. Онъ требуетъ уже дальнѣйшаго предицированія язычества, основаннаго на томъ или иномъ его пониманіи. Мы уже стоимъ въ преддверіи къ изученію язычества.

Представленіе о язычествѣ, какъ объ обоготвореніи твари вмѣсто Творца—представленіе апостольское; мы находимъ его въ посланіи къ Римлянамъ (1, 21 — 32) [3]). Значитъ оба взгляда, какъ первый такъ и второй наши книжники лишь усвоили себѣ. Они только повторяли то, что вычитали изъ книгъ. Но самое воспріятіе этого втораго взгляда, самый интересъ къ нему объясняются не только начитанностью. Явилась потребность сдѣлать шагъ впередъ, всмотрѣться попристальнѣе въ заблужденія язычниковъ и уяснить себѣ, что такое на самомъ ихъ странное нечестіе, гдѣ смыслъ его и какъ опредѣлить основную черту, проходящую красною нитью черезъ всѣ ихъ обряды и вѣрованія. Оттого и получаетъ у насъ вторая, болѣе сложная теорія распространеніе не въ моментъ острой борьбы, не въ самые первые годы столкно-

[1]) Тамъ же, стр. 32, 37, 96—99.

[2]) Тамъ же, стр. 160, 165, 206 и 222—229.

[3]) Совр. толкованіе см. тамъ же, стр. 220.

венія двухъ вѣръ, а уже тогда, когда ниспровергнуты кумиры, и Русь, считаетъ себя Русью христіанской.

Но что это значитъ: обоготворять тварь вмѣсто Творца? Когда Кириллъ Туровскій говорилъ: „уже не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огнь, ни источники ни древеса“, онъ разумѣетъ обоготвореніе силъ природы. Огонь и деревья, правда, не, совсѣмъ подходятъ подъ это опредѣленіе. Но разъ названо солнце, сомнѣній какъ будто бы не можетъ быть.

Надо ли напоминать, что подобное пониманіе сущности язычества до сихъ поръ распространено среди миѳологовъ? Языческія религіи вѣдь оттого и называются: природными религіями [1]). Только это самое послѣднее время, въ 80-хъ годахъ, поколеблено это положеніе, и историки религій начинаютъ приходить къ тому выводу, что нѣтъ, языческіе боги вовсе не обоготворенныя силы природы, а нѣчто совершенно другое. И какъ только было выражено подобное сомнѣніе, такъ тотчасъ же и явился вопросъ: откуда пошло такое пониманіе язычества? На него, правда, еще нѣтъ отвѣта вполнѣ опредѣленнаго [2]). И не можетъ быть. Вѣдь для этого нужна даже не исторія миѳологіи, какъ отрасли научныхъ знаній, съ древнѣйшихъ временъ, а новое изученіе прежде всего самаго античнаго язычества, которое было бы задумано совершенно иначе, уже не какъ комментарій къ этой теоріи и—что все сложнѣе—доведена до самаго того момента, когда язычеству суждено было встрѣтиться съ юдаизмомъ и христіанствомъ. Однако уже теперь извѣстно, что это мнѣніе принадлежитъ только философамъ и никогда не было ни народнымъ ни жреческимъ [3]). Такъ стали осмыслявать свою національную религію философы послѣ Сократа. Въ III в. по Р. Хр., какъ это видно изъ сочиненій Блаженнаго Августина, это воззрѣніе составляетъ основу школьнаго языческаго богословія [4]). Отсюда оно и переходитъ къ отцамъ церкви. На вопросъ, что такое язычество, съ самого момента перенесенія апостольской пропо-

---

[1]) См. напр. у Шантепи-де-ла-Соссей. Исторія религій р. пер. 1899, стр. 8—13.

[2]) См. L. R. Farnell. Cults of greek states v. I, 3—8.

[3]) Ibid. pp. 9—10.

[4]) Творенія Блаж. Августина. I², Кіевъ 1901. Исповѣдь. VII, 5 и X. 6.

вѣди па западъ, in gentiles, стали отвѣчать такъ, какъ учили въ школахъ понимать воспѣваемыхъ поэтами боговъ: боги — силы природы.

Не буду, разумѣется, останавливаться на томъ, насколько подобный взглядъ широко былъ распространенъ среди отцевъ церкви и чрезъ чье посредство онъ пришелъ на Русь. Пристальное изученіе текста „Слова о твари и дніі, рекомомъ педѣля" заставило предположить существованіе спеціальнаго поученія, проводившаго этотъ взглядъ и предостерегавшаго новообращенныхъ христіанъ не впадать вновь въ поклоненіе твари. Это поученіе начиналось основнымъ въ этомъ отношеніи текстомъ ап. Павла (Римл. 1, 25) и развивало дальше то же самое положеніе при помощи библейскихъ текстовъ. Оно предполагало существованіе солярнаго культа и для этого разбиралось въ томъ, что такое свѣтъ [1]). Примитивность этого Слова какъ будто бы указываетъ на его русское происхожденіе. Непосредственно русское язычество названо обоготвореніемъ твари въ „Словѣ въ память св. Леонтія Ростовскаго". „Служили твари бездушной яко богу" [2])—читаемъ мы здѣсь о строптивыхъ язычникахъ Ростовской земли, пе поддававшейся христіанизаціи. Въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ божіихъ" этотъ взглядъ уже вполнѣ усвоенъ. А мы видѣли, что это поученіе стало какъ бы классическимъ. Ему подражаютъ, изъ него заимствуютъ [3]). Отсюда такое противоположеніе двухъ міросозерцаній проникаетъ уже дальше, и мы находимъ его въ цѣломъ рядѣ проповѣдей.

То, что наши древніе книжники прежде всего извлекли изъ подобнаго взгляда, что казалось имъ наиболѣе важнымъ, это настоятельное требованіе отъ христіанина строго проведеннаго эгоцентрическаго взгляда на вселенную и при томъ глубоко оптимистическаго въ своей основѣ. Творецъ создалъ всю тварь „на работу" человѣку. Тварь должна служить. Она не сама по себѣ. Этимъ она подчиняется волѣ Творца. Никогда не выходитъ она изъ Его воли. Она послушнѣе человѣка. Завися всецѣло отъ своего Творца, тварь, такимъ

---

[1]) См. выше, стр. 99.

[2]) *Прав. Соб.* 1858 г. I, стр. 429.

[3]) См. выше, стр. 92 и слѣд.

образомъ, лишь какъ бы отраженіе Его. Оттого человѣкъ долженъ думать только о Творцѣ, угождать только Ему и тогда благо ему будетъ, и на всяное благо послужитъ ему тварь. Въ трогательныхъ выраженіяхъ представлена эта метафизическая теорія въ „Словѣ св. отецъ о постахъ":

„Како ны было не боятися Господа своего и не тренетати словесъ Его и не творити волю Его! А тотъ есть створилъ небо и землю, и море, и вся яже суть в них, и нозма отъ земля створилъ ны есть тѣло, не токмож тѣло, и душу вдохнулъ и живых ны створилъ есть. И видимыя створил, також створил ангелы и архангели, хѣрувими и сѣрафими и пртолы господствіа, слнце и мѣсяць, звѣзды, езера и рѣки, источныкы, вси горы и холмы, вѣтры и снѣзи, дожди, скоти и звѣри, и птица, и гады, и всяко древо земное. И то все Бога боиться и тренещет и не преступаетъ повелѣниа его, но все то в уставѣ своем стоит, работая человѣчю естьству, не преступая повелѣніа Его: земля даетъ плоды своя наслѣд человѣком, жита и траву, древа, цвѣты, плоды всякого овоща земного, па потребу вам и на снѣдь скотамъ, и звѣремъ, птицам, и гадам, всему земному дыханію. Свѣтъ же, освѣщая землю, творя повелѣвія Божіа; слнце, осияя и грѣя вся отъ земля, восходя и заходя и работая человѣном, все творя повеланіа Божия и не преступая заповѣди Его; также луна и звѣзды, стражюще всю нощь, восходя и заходя и свѣтъ дая человѣкомъ, показующе всѣмъ шествующімъ путь (по) морю, по рѣкам, по озерам... Також и море творить и озера, и рѣки, и стoчнины, работающе человѣномъ: овѣхъ вьзнще в кораблѣх вѣтры повелѣвіем Божиимъ изъ града въ градъ, пути творяще через море, носяще в лодьехъ, въ челнѣх лѣте, а зимѣ на возѣх; наповающе водами, кормяще рыбами всякыми, омывающе насъ; тако нам работают, боящеся Творца своего; також и огнь творить, повинуяся Господеви, работая человѣком:

грѣя и варя, пека, зноя, суша; все творя на потребу нам. Аще ли не повелит Господь чего творити, то все стоитъ во уставѣ своем, не смѣя ничтож сотворити. Аще ли чему повелить Господь, что створити, то створит, но по Божию повелѣнію и по суду Его, а собѣ ничтоже не смѣетъ створити, ни земля, ни море, ни озера, ни рѣкы, ни источникы, ни кладези, ни горы, ни пропасти, ни огнь, ни звѣрь, ни гади, ни рыбы, ни мрази, ни снѣзи, ни вѣтры, и никакая тварь [1]).

Всю эту выдержку я привелъ цѣликомъ, чтобы показать какъ тщательно перечислялъ древне-русскій книжникъ явленія природы. Ничего нельзя было забыть. Малѣйшее отступленіе могло быть истолковано такъ, что, значитъ, не все „въ уставѣ своем стоитъ" и не все „боится Творца", а отсюда на эти независимыя, не подчиненныя великому единству, отдѣльныя явленія возможно воздѣйствіе помимо Бога. Христіанинъ же долженъ твердо помнить, что и на внѣшнюю природу, чтобы она дѣйствительно „работала на пользу", можно вліять лишь благочестіемъ. „А на ино ни на что же не надейтеся—говоритъ „Поученіе правыя вѣры"—но только на добрыя дѣла" [2]).

Для полноты пониманія обоихъ взглядовъ древне-русскихъ книжниковъ на язычество необходимо имѣть ввиду, что оба они тѣсно связаны съ метафизическими системами, боровшимися между собою въ предѣлахъ самого христіанства среднихъ вѣковъ. Манихейскій дуализмъ еще живъ. Онъ возрождается въ ученіи богомиловъ. И вотъ первый изъ очерченныхъ взглядовъ на язычество, поскольку въ немъ содержится также дуалистическій принципъ, т.-е. борьба съ язычествомъ представляется борьбою противъ злого духа, носителя злого начала, какъ будто ближе стоитъ къ манихейскому дуализму, чѣмъ къ православному единству. Напротивъ признаніе того, что служеніе твари, а не Творцу—главный признакъ языче-

---

[1]) „Слово св. отець о постахъ;" см. Пон. Пам. III, стр. 59—60; все это мѣсто принадлежитъ какой-то вставкѣ, а не первоначальному тексту

[2]) „Поученіе правыя вѣры" Пон. Пам. III, стр. 24.

ства исходитъ изъ представленія вполнѣ православнаго; когда Уставъ Бѣлическій проклинаетъ всякаго, кто „всея твари видимыя и не видимыя не мнитъ Богом сотворена", онъ, конечно, имѣлъ ввиду и богомиловъ и, можетъ быть, даже больше ихъ, чѣмъ язычниковъ.

Намъ всего важнѣе то, что при этомъ обѣ точки зрѣнія должны были быть сохранены. Ни одна изъ нихъ отнюдь не могла быть отброшена всецѣло и въ то же время каждая возбуждала по своему тревогу ума, такъ какъ обѣ онѣ вызывали трудности и помимо отношенія къ богомильству. Наши памятники отражаютъ сильное умственное волненіе. Мысль напряжена. Умъ мятется. Обойти молчаніемъ эти затрудненія и сомнѣнія нашихъ древнихъ книжниковъ значило бы отклонить отъ себя попытку вдуматься въ смыслъ и значеніе тѣхъ препятствій, какія стояли передъ ними въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія Руси.

Если встать цѣликомъ на точку зрѣнія язычества, какъ служенія бѣсамъ и помимо того, что этимъ вызывается представленіе дуалистическое, въ такомъ признаніи заключается какое-то оправданіе язычества. Вѣдь тогда какъ бы устанавливается какая-то таинственная сила, нечестивая и ужасная, но все таки сила. Тотъ, кто служитъ бѣсамъ, готовитъ себѣ гибель вѣчную. Проповѣдникъ могъ угрожать ему всѣми казнями преисподней. Онъ могъ говорить, что Злой Духъ коваренъ и помогая здѣсь на землѣ, послѣ смерти возмѣщаетъ съ торицею все, что дано имъ, и того, кто отдался ему, ждетъ вѣчная мука. Но для людей, еще не укрѣпившихся въ вѣрѣ въ вѣчную жизнь, этого было мало. Имъ надо было показать гибельность ихъ нечестія въ посюсторонней юдоли. Надо было отстаивать, что служеніе бѣсу невыгодно, что совершенно тщетно возлагать на бѣсовъ надежду. Вотъ такія мысли мы и находимъ разсѣянными въ нашей Лѣтописи. Онѣ вовсе не размышленія, вошедшія туда случайно. Чтобы понять взгляды нашихъ книжниковъ на отживавшее язычество, ихъ надо не только отмѣтить, но и осмыслить. Такъ очень важнымъ, проливающимъ свѣтъ и на интересующіе насъ въ этомъ изслѣдованіи вопросы, представляется мнѣ замѣчаніе лѣтописца, вставленное въ статью 1015 года послѣ перечисленія слугъ Святослава, убившихъ князя Бориса. „Сици бо слугы бѣси

бываютъ—говоритъ Лѣтопись—бѣси бо на зълое посылаеми бывають, а ангели на благое. Ангелъ бо чловѣку зъла не сътворяетъ, нъ благое мыслить ему вьсьгда, паче же хрьстианомъ помогаеть и заступаеть отъ супротивьнаго диавола; а бѣси на зълое вьсьгда ловять, завидяще ему, понеже видять чловѣка Богъмь польщена, и завидяще ему на зъло сълеми скори суть" [1]). Безуменъ, стало быть, тотъ, кто вадѣется угодить дьяволу. Діаволъ ничего не можетъ дать человѣку кромѣ злого. И не надо бояться діавола. Безсиленъ онъ передъ христіанскимъ Богомъ. Въ одной изъ статей о волхвахъ разсказывается о томъ, какъ какой-то новгородецъ обратился къ чюдскимъ волхвамъ, но они ничего не могли сдѣлать для него: онъ не снялъ съ себя креста [2]). Значитъ, христіанину бѣсъ и не страшенъ. Крестъ спасаетъ. Надо было также унизить и освѣдомленность бѣса. Язычество воспитываетъ въ людяхъ вѣру въ прозрѣніе волхвовъ, которымъ сообщаютъ о будущемъ ихъ боги. Но лѣтописецъ замѣчаетъ: „Богъ единъ съвѣсть помышления чловѣчьская, бѣси же не съвѣдають ничьтоже; суть бо немощьни и худи възоръмь" [3]).

Но убѣдительнѣе всего показывало ничтожество бѣсовъ и равныхъ имъ языческихъ боговъ ученіе о Творцѣ, Создателѣ всего видимаго и невидимаго. Православіе именно тутъ было гораздо категоричнѣе по отношенію къ язычеству, чѣмъ богомильство. И богомильство не признавало поклоненія твари, не допускало обоготворенія силъ природы. Приписывая въ своихъ сказаніяхъ о Мірозданіи совершеніе всего вещественнаго Сатаніилу, или по другимъ, болѣе умѣреннымъ версіямъ того же сказанія, объявляя происхожденіе отъ него всего злого, противнаго человѣку въ природѣ и не служащаго ему на пользу, оно представляло земное существованіе, какъ постоянную борьбу и звало побѣждать и преодолѣвать скверну и отца ея діавола [4]). Мы собственно не знаемъ, какъ оно относилось къ язычеству. Прямыхъ свидѣтельствъ тутъ нѣтъ. Но именно

[1]) Привожу текстъ по Шахм. Раз. стр. 574.

[2]) Тамъ же, стр. 602—603.

[3]) Тамъ же. стр. 602.

[4]) Богомильскія сказанія о мірозданіи на основаніи трудовъ А. Н. Веселовскаго разобраны мною въ Исторіи Руссой Литературы. Москва, 1908, въ т. „Народная словесность" подъ моей редакціей.

оно могло способствовать представленію о язычествѣ, какъ о служеніи бѣсу. И бѣсъ этотъ представлялся страшнымъ, неукротимымъ. Онъ подстерегалъ свои жертвы и неустанно губилъ ихъ. Оттого жизнь являлась какъ бы подвигомъ, и звалъ на него образъ героя, убившаго дракона, этотъ старинный образъ, болѣе древній, чѣмъ первыя слова христіанской проповѣди, воплотившійся въ легендѣ о Георгіи Побѣдоносцѣ, также болѣе старинной, чѣмъ Христово ученіе [1]). Господствующей церкви одинаково были ненавистны, какъ апокриѳъ, замѣняющій библейское ученіе о сотвореніи міра, такъ и эта мистическая напряженность, безпокойная и мрачная. Церковь не хотѣла трагедіи и не прекращающейся борьбы. Борьба должна быть кончена. Отцы церкви пріучали къ свѣтлому взгляду на жизнь. Какъ ни бичевала проповѣдь грѣхи, она давала не только надежду, но утѣшительное и законченное ученіе. Зло искоренено съ крещеніемъ, настало время свѣтлое. Этотъ то оптимизмъ и долженъ былъ унизить діавола и представить его ничтожнымъ, даже не подражателемъ Бога, какъ учило умѣренное богомильство, а испуганнымъ грѣшникомъ, падшимъ и жалкимъ, лишь исподтишка соблазняющимъ людей на злое.

Оптимистическій принципъ единства, однако, заключалъ въ себѣ еще бóльшія трудности, и съ ними было не такъ легко справиться какъ съ опредѣленіемъ языческихъ боговъ бѣсами.

Откуда зло? Какъ объяснить бѣдствія? Если въ мірѣ царитъ и властвуетъ лишь одно начало и начало это—Добро, Благость, Милосердіе, то какъ объяснить себѣ, что не всегда тварь работаетъ на пользу человѣку, а зачастую оказывается источникомъ страданія и гибели. На эти вопросы отвѣчало какъ будто бы вполнѣ опредѣленно библейское ученіе о казняхъ Божіихъ. (Второзаконіе 11, 13—12). Ученіе это, какъ мы видѣли, и легло въ основу „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“, которое мы находимъ приведеннымъ и въ Лѣтописи. Тутъ самыя бѣдствія обращены на проповѣдь противъ игръ бѣсовскихъ и всего, что считалось переживаніемъ языческаго нечестія, по слову Исаіи: „въ бѣдствіяхъ онъ искалъ Тебя;

---

[1]) Тамъ же.

изливалъ тихія моленія, когда наказаніе Твое постигало его" (26, 9). Слово говоритъ:

„Глаголетъ Господь.... възищють мене зъли и не обрящють, не въсхотѣша бо ходити путьмь моимь, нъ оуклонишася въ слѣдъ соуетьныихъ бѣсъ и покланишася тварьмь роуку своею. Да того ради затворяеться небо, оволи зълѣ отвьрзаеться, градомъ въ дъжда мѣсто поущая, оволи сланою плоды оузнабляя и землю ведръмь томя нашихъ ради зълобъ. Но аще ся прѣдъреченныхъ вьсѣхъ зълобъ отвьржемъ, то яко чадомъ своимъ подасть намъ вься прошения и одъждить на ны дъждь ранъ и поздьнъ и напълняться гоумьна пшеницe и прѣлѣються точила виньная и елѣина и въздамъ вамъ, рече, за лѣта яже поища проузи и хроустове, сѣрие и оусѣница, сила бо моя великая" [1]).

Этимъ библейскимъ наставленіемъ, фактъ существованія стихійныхъ бѣдствій получалъ объясненіе, не противорѣча оптимистическому единству міузданія. Но уже въ тѣ отдаленныя время положеніе: „а па ино ни на что же не надѣйтеся, но толико на добрыя дѣла", лежащее въ основѣ и „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ" смущало сердца. „Слово о постахъ", изъ котораго была приведена длинная выдержка полная такого оптимистическаго воодушевленія, два раза повторяетъ эту фразу: „все то въ уставѣ своемъ стоитъ, работая человѣчю естьству" [2]). Нѣтъ ли здѣсь въ этой фразѣ представленія о законахъ природы? Да, все могущество Божіе дѣлаетъ одного счастливымъ и другого посѣщаетъ бѣдствіемъ и печалью, но какъ объяснить то, что по самимъ законамъ природы неизмѣнно и для всѣхъ несетъ съ собою страданія и гибель?

Мы имѣемъ положительныя свидѣтельства, что подобное сомнѣніе вкрадывалось и въ сердца тѣхъ, кто не давалъ увлечь себя болгарской сектой. Это сомнѣніе высказано въ

---

[1]) Срезневскій. Свѣд. и зам. т. I, XXIV стр. 39—40.

[2]) Пов. Пам. III, стр. 60.

одномъ изъ классическихъ, центральныхъ памятниковъ древне-русской духовной литературы. Что особенно важно, оно связываетъ наступленіе стихійныхъ бѣдствій съ возникновеніемъ сомнѣній у „нетвердыхъ вѣрою". Приписываемое митрополиту Илларіону „Слово о законѣ и благодати" восклицаетъ: „Не попущай на ны скорби и глади и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры нетвердіи вѣрою" [1]). Нетвердые въ вѣрѣ, конечно, новообращенные изъ язычества. Это подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что приблизительно въ то самое время, когда и это поученіе было вписано въ Лѣтопись, та же Лѣтопись сообщаетъ о возвратѣ къ язычеству подъ руководствомъ волхвовъ цѣлыхъ областей, что случается какъ разъ въ моменты неурожая и голода [2]). Другой памятникъ, гдѣ находится такое же сомнѣніе въ оптимистическомъ единствѣ, какъ основномъ принципѣ мірозданія,—славянскій переводъ уже знакомой намъ проповѣди Григорія Богослова. Тутъ и находится разрѣшеніе трудной задачи, единственно возможное и не уклоняющееся для этого въ ересь. Не значить ли слишкомъ отступать отъ христіанскаго смиренія, ожидать чудесной заботливости Творца? Григорій Богословъ помнитъ это, говоря „о избиеніи града". Это поученіе начинается такими словами: „Чьто есть о мънѣ великая си таина? Како по образоу божию бывъ, съърениемь растворенъ есмь? Како же тварь си вься, видимая, въ работоу ми бывъши да слоужить яко господоу своеому, на мя въстаеть. Новоушуся оубо въ малѣ съказати, аще възмогу чьто розоумѣти отъ непостижьнъихъ божиихъ судъ". Пр. Будиловичъ, издавшій древній переводъ поученій Григорія Великаго предполагаетъ по большей ясности языка этого мѣста, что это русская вставка. Во всякомъ случаѣ въ подлинникѣ такого начала Слова нѣтъ [3]).

Представленіе о тайнѣ и непостижимости, вотъ, что разрѣшаетъ, стало быть, сомнѣніе о великомъ единствѣ дѣла Творца.

---

[1]) Пов. Пам. I, стр. 78; объ этомъ произведеніи см. у пр. Голубинскаго Ист. р. ц. I², 1, стр. 841 и слѣд.

[2]) Я разумѣю статьи о возстаніи волхвовъ, Шахм. Раз. стр. 598—601 и 621; о времени записи этихъ событій см. стр. 424 и особенно 455—456.

[3]) Будиловичъ. XIII сл. Гр. Бог., стр. 229.

Таковы оба взгляда нашихъ проповѣдей на язычество: одно съ сильнымъ уклономъ въ сторону богомильскаго дуализма, другое, напротивъ, основанное на признаніи единаго начала добра, создавшаго міръ. При этомъ первый взглядъ, называющій языческихъ боговъ бѣсами, ничего не хочетъ ни знать, ни слышать о нихъ; даже самое произношеніе ихъ именъ запрещается. Но за то именно этотъ взглядъ содержитъ въ себѣ самый сильный призывъ бороться съ язычествомъ и уничтожать всѣ малѣйшіе его пережитки. Другой взглядъ уже тѣмъ самымъ, что въ немъ заключается какъ бы своя собственная миѳологическая теорія, осмысливающая язычество, какъ обоготвореніе силъ природы, наталкиваетъ на изученіе древнихъ вѣрованій. Завѣтъ искоренять язычество сохранилъ, конечно, и этотъ взглядъ; однако, чтобы увлечь, зажечь сердца, показать весь ужасъ и всю пагубность продолженія этого поклоненія твари вмѣсто Творца, какъ онъ опредѣляетъ язычество, ему приходится прибѣгать къ первому взгляду, объяснять, что обоготвореніе твари вмѣсто Творца есть ни что иное, какъ угожденіе діаволу.

Различно, сообразно каждому изъ этихъ двухъ взглядовъ должно быть понято и то, что собственно имѣлъ передъ собою древне-русскій проповѣдникъ. Я разумѣю двоевѣріе. Вѣдь вовсе не съ язычествомъ вели борьбу наши проповѣди. Приведенная выше формула: сначала принять крещеніе, а послѣ научиться творить волю Отца, не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ. Если бы оно возникло, во всякомъ случаѣ, оно должно было бы немедленно исчезнуть при чтеніи нашихъ памятниковъ. Они всѣ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ обращаются къ христіанамъ, и только къ христіанамъ. Значитъ язычество упоминается лишь какъ какое-то возвращеніе назадъ. И я сознательно употребляю это выраженіе потому, что мы именно его и находимъ въ наиболѣе древнихъ памятникахъ, опредѣляющихъ смыслъ двоевѣрія. Выраженіе это принадлежитъ Ефрему Сирину. Онъ говоритъ „ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ὀπίσω“, а его славянскіе переводчики: „возвращаться вспять“ [1]). Вотъ, что такое по существу поведеніе тѣхъ, кто

---

[1]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, I—V, стр. 30—31.

по слову „Хожденія Богородицы по мукамъ“ „крьстьяне ся творяще словъмь тъчию“ [1]). Таково — двоевѣріе, какого бы взгляда на язычество не придерживаться.

Однако, если признать язычество служеніемъ бѣсамъ, то представленіе о двоевѣріи окажется значительно шире. Оно обниметъ тогда рѣшительно всѣ человѣческіе недостатки, потому что вѣдь всякій грѣхъ—наввожденіе врага человѣческаго, а христіанство и есть освобожденіе отъ грѣховности и жизнь въ Богѣ. Но разъ основа язычества опредѣлена, и категорически сказано, что язычество есть поклоненіе обоготворяемыхъ силъ природы, то какимъ образомъ, напримѣръ, запрещаемое христіанамъ кровояденія, употребленіе въ пищу удавлины, „въ племени поятіе“, т.-е. женитьбу съ состоящими въ родствѣ и т. д. мы сочтемъ за двоевѣріе? Это также „возвращеніе вспять“, потому что христіанство запрещаетъ все это, но это возвращеніе къ извѣстнымъ нравамъ, а не къ самому язычеству, какъ въ формѣ религіознаго сознанія. Теорія, по которой язычестоо есть поклоненіе твари вмѣсто Творца, такимъ образомъ, не могла охватить всѣхъ фактовъ двоевѣрія безъ особенныхъ натяжекъ. Особенно огромный отдѣлъ двоевѣрія, что напряженно преслѣдуетъ проповѣдь въ глубокой древности и будетъ преслѣдовать до самыхъ временъ Петра Великаго: народныя пѣсни и забавы, ни въ коемъ случаѣ не подходитъ подъ опредѣленіе язычества, какъ служенія твари. Оттого такъ укоренилось это названіе: игры бѣсовскія, пѣсни бѣсовскія. Если само по себѣ это названіе не даетъ права заключать о томъ, что именно бѣсовскимъ навожденіемъ представляется язычество, то теперь разъ существованіе подобной теоріи въ сознаніи древнихъ книжниковъ удостовѣрено, этотъ терминъ „игры бѣсовскія“, получаетъ смыслъ уже не только обще ругательный; рядомъ съ другими указаніями, онъ можетъ быть принятъ въ соображеніе. Выраженіе это извратилось, но позади его стоитъ цѣлая любопытная страничка литературно-церковной исторіи.

Преслѣдованіе игръ и пѣсенъ тамъ, въ Греціи, откуда пришло къ намъ христіанство, имѣло совершенно другой смыслъ. Христіанство объявило войну театральнымъ зрѣли-

[1]) Срезневскій. Др. Пам., *Изв. Ак. Н.* X, 4, стр. 575.

щамъ, потому что они занимали слишкомъ большое мѣсто въ языческомъ миросозерцанiи и все еще, по далекой и угасавшей, но твердо укоренившейся традицiи имѣли опредѣленное религiозное значенiе. Оттого ихъ было логично называть бѣсовскими игрищами, исходя изъ положенiя: Дiонисъ—бѣсъ. Такое отношенiе къ народнымъ игрищамъ было усвоено и славянскими книжниками, усвоено, не взирая на то, что у насъ никакой театральной традицiи не было. Когда въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ встрѣчаешь такiя выраженiя какъ „на позоры и на игры упражиятися", „дитя съ собою на позоры ведущи", „оу поганьскыя щюди ходити" и т. д., нельзя съ увѣренностью сказать, что это просто переводъ [1]). Но древнiе проповѣдники наши, чтобы ихъ поняли, должны были представлять отношенiя знакомыя. И вотъ они говорятъ объ „бесѣдѣ" объ „улицѣ" [2]) объ пѣсняхъ, о плесанiи, о бубнахъ, свирѣляхъ, сопѣляхъ, гудцахъ, о скоморохахъ, гуслехъ и т. п. Все это уже понятно. Это народныя забавы. Связаны ли они были съ язычествомъ такъ, какъ въ древней Грецiи? Какое было ихъ отношенiе къ культу? На это у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Но еще у Ефрема Сирина наши книжники читали, что „дьяволъ зоветь гусльми и плясци и пѣсньми неприязнинами". И вотъ возникаетъ это представленiе объ искушенiи дiаволомъ путемъ пѣсенъ и плясокъ, какое находится въ лѣтописномъ разсказѣ объ инокѣ Печерской Лавры, Исакiи, замученномъ бѣсами, которые заставили его плясать подъ бубны, и сопѣлв, и гусли [3]).

Признанiе народныхъ игръ и забавъ, этой важной и особенно ненавистной отрасли двоевѣрiя, бѣсовскими поможетъ намъ теперь поставить вопросъ о томъ, какой же изъ двухъ взглядовъ на язычество можно считать болѣе древнимъ. Если тутъ не сказалось вовсе влiянiе ученiя о Творцѣ и твари, не наводитъ ли это на мысль, что это ученiе какъ бы наносное, второстепенное и едва ли изначальное? Законность этого вопроса подтверждается тѣмъ, что уже оказавшееся основнымъ и самымъ первоначальнымъ умалчиванiе о язычествѣ даже въ

---

1) См. выше, стр. 83—84.
2) Тамъ же.
3) Шахм. Разыск., стр. 594—595.

проповѣдяхъ, спеціально направленныхъ противъ него, лучше всего объясняется именно примѣненіемъ того взгляда, по которому язычество навожденіе бѣсовское и боги языческіе бѣсы. Однако теорія язычества, какъ поклоненія „твари наче Творца“ или „твари писаннѣі въ образъ человѣчь“, сама восходитъ къ XI в. Это, разумѣется, осложняетъ дѣло. Если и можетъ быть установлена хронологическая преемственность между распространеніемъ обоихъ взглядовъ въ древней русской письменности, она должна опредѣляться десятилѣтіями, которые такъ трудно различить въ столь отдаленныя времена. Такъ я сразу скажу, что не имѣю данныхъ опредѣлить время возникновенія ни самаго извѣстнаго намъ „Слова истолкована мудростью отъ святыхъ апостолъ і пророкъ і отець о твари и о днiі рекомомъ недѣля“, ни его предположеннаго мною прототипа, а эти поученія должны быть признаны классическими съ точки зрѣнія теоріи: язычество—обоготвореніе твари. Однако оставивъ въ сторонѣ эти поученія, косвенно можно установить извѣстную преемственность между обоими взглядами.

Противоположеніе между поклоненіемъ твари и Творцу ни въ „Словѣ Христолюбца“, ни въ „Словѣ о томъ, какое первое погани суще языци кланялися идоломъ“ не отразилось вовсе. Нѣтъ никакого признака подобнаго взгляда и во всѣхъ наслоившихся на эти поученія вставкахъ. Но вотъ въ другомъ „Словѣ како погании кланялися идоломъ“, приписанномъ Іоанну Златоустому, этой компиляціи, такъ много почерпнувшей изъ обѣихъ основныхъ нашихъ проповѣдей, мы взглядъ этотъ уже находимъ. Съ него начинается изложеніе. Мнѣ и кажется весьма вѣроятнымъ, что теорія поклоненія твари и Творцу, какъ принципѣ различія язычества и христіанства въ тѣ времена, когда „изобрѣталось“ Слово о язычествѣ на основаніи проповѣди Григорія Богослова и возникало въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово нѣкоего Христолюбца“, и даже нѣкоторое время позднѣе, еще не была въ ходу среди нашихъ книжниковъ. Этотъ взглядъ становится извѣстнымъ въ какой-нибудь промежуточный моментъ между окончательной редакціей Слова Христолюбца и компиляціей о язычествѣ. обозначенной именемъ Іоанна Златоуста. Выводъ — неопредѣленный. Все, что можно изъ него извлечь это представленіе о сравнительно болѣе позднемъ времени, когда явилась

теорія противопоставленія твари и Творца. Но преемственность этимъ все-таки устанавливается, а отсюда мы получаемъ аргументъ въ пользу большей древности „Слова Христолюбца“ и „Слова о язычествѣ“, „изобрѣтеннаго“ по Григорію Богослову.

VI.

Возникновеніе обоихъ основныхъ поученій.

По общимъ признакамъ „Слово Христолюбца" относится обыкновенно въ до-монгольской эпохѣ [1]). Дѣйствительно. Признаковъ того, что это памятникъ очень древній, въ немъ достаточно. За это говорятъ самыя упоминанія языческихъ боговъ. Вѣдь правдоподобнѣе счесть это Слово не такъ далеко отстоящимъ отъ времени, когда еще не совсѣмъ было искоренено язычество, чѣмъ настаивать на его современности съ самой старой изъ содержащихъ его рукописей и тогда удивляться, зачѣмъ это было въ XIV в. такъ много говорить объ исчезнувшемъ язычествѣ.

Одно, на мой взглядъ, вполнѣ достовѣрное извѣстіе заставляетъ пріурочить наше слово ни какъ не позже, какъ къ началу XII в.

Подъ 1166 годомъ Новгородская лѣтопись сообщаетъ: „Поставленъ бысть Илия архиепископъ Новгородский отъ митрополита Іоанна, при князѣ Русьстѣмь Ростиславѣ мѣсяця Марта въ 28, на вербницю, и приде Новгугороду мѣсяця маия въ 11, при князи Новгородстемь Святославе, а при посаднице Захаріи" [2]). Проф. Павловъ нашелъ и издалъ поученіе этого архіеп. Иліи, иначе Луки-Іоанна. Оно включено пр. Пономаревымъ

[1]) Голуб. Ист. р. ст. I, [2]) стр. 827; ср. Пыпинъ, Ист. Р. Лит. т. I Спб. 1898, стр. 111.

[2]) Новгор. Лѣт. изд. Археогр. Ком. стр. 145.

въ число поучений противъ язычества. Мы его уже знаемъ. Поученіе обращается къ Новгородскимъ попамъ и наставляетъ ихъ все въ тѣхъ же добродѣтеляхъ, плохо дававшихся, повидимому, и священству: пусть не пьютъ они до обѣда, пусть не сидятъ на бесѣдахъ и т. д. Среди другихъ наставленій архіеп. Лука-Іоаннъ говоритъ между прочимъ слѣдующее:

> Речемъ бо ли тако: „попы есмы, да темъ избоудемъ моукы". Не мни, яко избоудемъ, но тако болши ны есть моука всѣхъ. Сами бо вѣсте, иже который человѣкъ ремество имый, ти его не дѣлаеть, можеть ли ся обогатети? Тако и мы есме попове, а пороученныхъ душь намъ человѣкъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатества царства небеснаго и тѣхъ довести, о нихже ны есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть далъ Богъ?"

Все это изъ Слова Христолюбца. Тутъ нѣтъ такого очевиднаго заимствованія, какъ въ томъ поученіи, гдѣ пересказанъ со словъ Христолюбца разсказъ Апостола о 23000, погибшихъ во время пьянства, но и тутъ пересказъ по памяти. Это видно изъ меньшей силы выраженій, какъ въ упоминаніи о большемъ мученіи, ожидающемъ нерадивыхъ поповъ, такъ и въ этой картинѣ священника, представшаго передъ Творцемъ со своею паствою и говорящемъ: „се азъ и дѣти мои". Если, дѣйствительно, поученіе Луки Іоанна было составлено имъ при вступленіи на архіепископскую каѳедру, изъ этого сопоставленія должно вытекать, что „Слово Христолюбца" было уже широко распространено до 1166 г. [1]).

Мы имѣемъ, однако, всѣ основанія отнести наше Слово ко времени гораздо болѣе раннему. Вѣдь оно оказалось стоящимъ въ самомъ началѣ одной литературно-исторической страницы нашей древней письменности. Сравненіе его съ прочимъ поученіями противъ язычества привело насъ къ мысли, что оно болѣе древне, чѣмъ всѣ остальныя. Я постараюсь прежде всего всмотрѣться въ явленіяхъ XI в. и поискать тамъ

[1]) Ср. выше, стр. 103—104.

такихъ событій, которыя можно было бы сблизить съ нашимъ Словомъ. Оказалось, что искать не долго. Въ своемъ первоначальномъ видѣ наше Слово схоже съ „Древнѣйшимъ Лѣтописнымъ Сводомъ". Сходство это въ томъ, что хотя наше Слово и направлено нарочито противъ пережитковъ язычества, въ немъ о старой вѣрѣ не говорится почти ни слова, совершенно такъ же, какъ и „Древнѣйшій Сводъ" умалчиваетъ о ней, когда разсказываетъ о крещеніи Руси. „Не упомяну имени ихъ" — вотъ отношеніе къ древнимъ богамъ обоихъ памятниковъ.

Это сближеніе требуетъ, однако, оговорки. Въ немъ содержится лишь косвенное доказательство. Его нельзя признать рѣшающимъ.

Чѣмъ доказано, что Древнѣйшій Сводъ не называлъ боговъ? Это—предположеніе А. А. Шахматова [1]). Мнѣ кажется, что доводы его для возстановленія Древнѣйшаго Лѣтописнаго Свода сами по себѣ, въ цѣломъ и главномъ, непоколебимы. Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, возникшій при св. Софіи въ Кіевѣ около 1039 года такое пріобрѣтеніе изначальнаго періода нашей литературной исторіи, которое въ ней останется навсегда. Но дѣло идетъ о двухъ, трехъ строкахъ изъ текста этого Древнѣйшаго Свода. Все сводится къ тому, сказано ли въ немъ, что Владимиръ вообще поставилъ „кумиры" внѣ двора Теремнаго, когда „сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ", или было тутъ то перечисленіе Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошьи, какое мы находимъ и въ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ и въ Новгородской лѣтописи? Мнѣ кажется, что А. А. Шахматовъ совершенно правъ, исключивъ для Древнѣйшаго Свода это перечисленіе. Но onus probandi имъ не выполненъ, и оттого намъ въ данномъ случаѣ, только сославшись на мнѣніе А. А. Шахматова, никакихъ выводовъ обосновывать еще нельзя. Дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ трехъ памятникахъ, которые есть основаніе считать одновременными, находятся одни и тѣ же слова — перечисленіе языческихъ боговъ:

[1]) Раз. стр. 139 и текстъ 555, 561; ср. выше стр. 107, прим. 2-ое.

1-ый пам.—Лѣтопись: „Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь“ [1]).

2-ой пам.—Слово Христолюбца: „въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и Рьгла, и въ Мокошь“ [2]).

3-ій пам. - Хожденіе Богородицы по мукамъ: „Хърса, Велеса, Пероуна“ [3]).

Въ 3-мъ памятникѣ названія боговъ оттого надо счесть вставкой, что вообще все данное мѣсто не соотвѣтствуетъ греческому подлиннику, а добавлено. Во 2-мъ памятникѣ мы видѣли также, что все данное мѣсто—вставка. Что же касается перваго памятника, гдѣ перечень наиболѣе полонъ, объективныхъ данныхъ для признанія вставки не имѣется.

Мнѣ и кажется, что единственное объективное данное доставляетъ подобное сопоставленіе со „Словомъ нѣкоего Христолюбца“. Onus probandi, такъ сказать, переносится: вся его тяжесть въ хронологическомъ пріуроченіи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Древнѣйшій Сводъ возникъ около 1039 года и при св. Софіи въ Кіевѣ. Когда и гдѣ возникло „Слово нѣкоего Христолюбца“? Мы сейчасъ увидимъ, что есть основаніе не бояться взвалить себѣ на плечи этотъ onus probandi; три ряда совершенно различныхъ соображеній постепенно подведутъ насъ къ признанію родства обоихъ произведеній: они сверстники и порожденіе одной и той же литературной среды; схожа и ихъ дальнѣйшая судьба. Доказываетъ, что въ Древнѣйшемъ Сводѣ не упомянуты имена боговъ только аналогія съ Словомъ Христолюбца, а отнюдь не наоборотъ.

Первый рядъ соображеній, который надо выдвинуть, я заимствую у Н. К. Никольскаго. Въ спискѣ поученій, составляющихъ предметъ настоящаго изслѣдованія, указано кромѣ Слова, уже разобраннаго, еще три, въ заголовкѣ которыхъ упомянутъ Христолюбецъ. Это какъ будто бы псевдонимъ

---

[1]) Лейб. Своди лѣт. стр. 71, ср. Шахм. Разыск. 555.

[2]) Вставка А, ср. также Б, хотя эта послѣдняя очевидно явилась лишь повтореніемъ первой.

[3]) Срезневскій. Др. Пам. стр. 553; я исключилъ предшествующія слова и упоминаніе Трояна, потому что они могли быть вставлены и не у насъ, а среди славянъ—сосѣдей.

одного определеннаго лица. Два произведенія съ упоминаніемъ Христолюбца неизданы. Таковы: отрывокъ, непосредственно за „Словомъ Григорія Богослова" о язычествѣ, вписанный въ Паисьевскомъ сборникѣ и начинающійся словами: „сидящю нѣкогда. святому отцю со учепики своимв и глаголеша о душѣ полезнѣі и се приесоша житье нѣкоего Христолюбца" [1]), и затѣмъ, указанное издавшимъ четвертое произведеніе Христолюбца Н. К. Никольскимъ, „разсужденіе о цѣломудріи" въ рукописи Московскаго Архива Мин. Иностр. Дѣлъ (№ 478—589) [2]). Но изданное Н. К. Никольскимъ „Слово нѣкоего Христолюбца и наказание отца духовнаго" онъ старался хронологически пріурочить. Эти доводы Н. К. Никольскаго и составятъ первый рядъ находящихся въ нашемъ распоряженіи аргументовъ. Объ этомъ новомъ Словѣ Христолюбца уже было два раза упомянуто. Намъ помогло оно, если не совсѣмъ справиться, то, по крайней мѣрѣ, освятить трудности представляемыя самыми первыми строками нашего Слова. Мы видѣли также, что и въ этомъ другомъ Словѣ Христолюбца находится вставка о язычествѣ и мы выдѣлили ее вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ такихъ же, разсѣянныхъ по различнымъ поученіямъ. Теперь намъ важно самое содержаніе этого другого Слова Христолюбца. Н. К. Никольскій справедливо замѣчаетъ, что характерную особенность издаваемаго имъ памятника составляетъ возведеніе неразрывно связываемыхъ между собою „покоренія и послушанія" въ высшую христіанскую добродѣтель. Дѣйствительно, мы читаемъ въ этомъ Словѣ: „христолюбець рече: Оче укажи ми, что есть страхъ божій? И рече отець: Аще си покоришы, и послушливъ будеши, отселе увѣси истину. И рече христолюбець: Покорюся и послушливъ буду, отче" [3]). Н. К. Никольскій и видитъ тутъ данныя для хронологическаго пріуроченія; „самое сообщество этихъ двухъ монашескихъ добродѣтелей,—пишетъ онъ—можетъ служить косвеннымъ подтвержденіемъ древности памятника, такъ какъ и въ другихъ наиболѣе раннихъ произведеніяхъ русской и славянской письменности покореніе и послушаніе обыкновенно оста-

[1]) Срезн. Свѣд. и зам. LVI стр. 299.

[2]) Матеріалы по др. р. д. п. стр. 108.

[3]) Тамъ же, стр. 109.

вались неразлучными“ [1]). Основываетъ свое мнѣніе Н. К. Никольскій на Пандектахъ Антіоха, на приписываемомъ Кириллу Философу разсужденія о послушливыхъ людяхъ и на притчѣ о заповѣди Господней [2]). Но на ряду съ такими общими соображеніями приводятся и болѣе частныя. Сближается это Слово Христолюбца и съ „Предисловіемъ чистаго покаянія“ и что всего важнѣе, съ извѣстными словами преп. Нестора въ житіи свв. Бориса и Глѣба: „Видите ли, братие, коль высоко покореніе, еже стяжаеши святая къ старѣйшему брату“. Рядомъ съ этимъ высшей похвалой братіи Печерской обители, какой она удостоена въ лѣтописномъ разсказѣ призваны тѣ же „покореніе и послушаніе“. О св. Ѳеодосіи сказано, что онъ училъ „имѣти въ собѣ любовь всѣмъ меншимъ и к старѣйшимъ покоренье и послушанье“ [3]). Мнѣ остается только добавить, что можно указать нѣкоторую близость воззрѣній этого Слова Христолюбца съ нашимъ. Отецъ духовный, исходя изъ своего основного тезиса, противополагаетъ любовь и покорность; Господь сказалъ, по его мнѣнію: „любите врагы ваша, а не рече врагы моя“ [4]). Отсюда онъ полагаетъ, что не надо быть снисходительнымъ къ тѣмъ, кто „престоупающе заповѣди его, творящии ся крестьяне, а маловѣрни соуще“. Не прямой ли это намекъ на нечестія двоевѣрцевъ? И не то же ли говорится и въ нашемъ „Словѣ Христолюбца“, когда тамъ предлагается съ роднымъ братомъ порвать, если онъ „творитъ волю бѣсовъ“?

Итакъ, Н. К. Никольскій даетъ намъ право считать Слова съ подписомъ: Христолюбецъ, восходящими къ серединѣ XI в. А что такое середина XI в., какъ не время, когда, по крайней мѣрѣ, продолжался Древній Сводъ? По хронологіи А. А. Шахматова мы, значитъ, подошли, либо къ 1039—1054, либо къ 1054—1095 гг. [5]).

Второй рядъ соображеній еще болѣе утвердитъ насъ, мнѣ кажется, въ томъ убѣжденіи, что мы имѣемъ передъ собою произведеніе середины XI и этимъ отдалитъ отъ конца этого

---

[1]) Тамъ же, стр. 106.
[2]) Тамъ же, стр. 104—105.
[3]) Тамъ же, стр. 106.
[4]) Тамъ же, стр. 110.
[5]) Разыск. стр. 414—419.

столѣтія назадъ. Эти соображенія характера стилистическаго. Если вчитаться въ первоначальный текстъ „Слова нѣкоего Христолюбца", то обнаружится, что это произведеніе чрезвычайно своеобразное. Оно не похоже по композиціи ни на одну изъ прочихъ проповѣдей. Нечего и говорить о тѣхъ, у которыхъ можетъ быть предположенъ греческій или славяно-византійскій источникъ. Въ сравненіи съ Словомъ Христолюбца они созданія первоклассного витійства. Но даже „Слово о законѣ и благодати", „Слово о ведрѣ и казняхъ божіихъ" и всѣ наши поученія позднѣйшаго компилятивнаго типа, все это представляется совершенствомъ и дѣломъ высокой ораторской выучки рядомъ съ „Словомъ нѣкоего Христолюбца" въ его первой редакціи. Между тѣмъ есть нѣсколько поученій въ высшей степени схожихъ съ нимъ. Это—тѣ пять словъ, что ученая критика считаетъ дѣйствительно принадлежащими Ѳеодосію Печерскому [1]). И въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца" и въ поученіяхъ Ѳеодосія Печерскаго то же самое уснащеніе цитатами изъ священнаго писанія, при чемъ онѣ нанизаны одна на другую, приводятся пространно и какъ бы не оставляютъ мѣста для собственныхъ разсужденій составителя проповѣди. Въ нашемъ „Словѣ нѣкоего Христолюбца" цитаты составляютъ около 40% текста. Робко развивается мысль. Она какъ бы топчится на мѣстѣ. Чувствуются первые шаги церковнаго проповѣдничества. И такое опредѣленіе стилистическихъ особенностей Слова Христолюбца, дѣлающихъ его схожими съ поученіями Ѳеодосія Печерскаго, вовсе не результатъ только впечатлѣнія. Утверждая, что тутъ одни и тѣ же пріемы, одна и та же школа, я вовсе не отдаюсь критической оцѣнкѣ, неизбѣжно субъективной. Высказанное опредѣленіе можетъ быть объективировано. Инымъ поученіе это и не могло быть.

При чтеніи одной проповѣди Ѳеодосія Печерскаго „Слово о тръпѣніи и любви" меня поразило, какъ много изъято изъ Евангелія отъ Матѳея: пять цитатъ изъ девяти; остальныя — двѣ изъ апостола, одна изъ псалмовъ и одна изъ пророка Іереміи. При этомъ главы Ев. отъ Матѳея совершенно правильно слѣдуютъ другъ за другомъ: 20-ая, 25-ая, 26-ая,

---

[1]) Собраны и у Пон. Пам. I, стр. 33 и слѣд.

27-ая. Если предположить, что проповѣдникъ зналъ наизусть тѣ четыре мѣста изъ Апостола, псалмовъ и пророчествъ — а это вполнѣ правдоподобно, — мы будемъ имѣть проповѣдь, сказанную съ Евангеліемъ отъ Матѳея передъ глазами, проповѣдь — чтеніе священнаго писанія. Оттого такъ мало собственнаго. Центръ тяжести былъ въ томъ, что читалось, а не въ томъ, что говорилось. Тоже и въ другихъ поученіяхъ. Другое „Слово о тръпѣніи и любви" развивается отъ текста къ тексту Евангелія отъ Іоанна гл. 14-ая и 15-ая. Въ третьемъ поученіи, гдѣ приводятся тексты, они почти всѣ изъ Псалтыря. Словно переворачивалъ проповѣдникъ тяжелые пергаментные листы, и спрашиваешь себя, не читалъ ли онъ на самомъ дѣлѣ гораздо больше изъ Священныхъ книгъ, чѣмъ это вошло въ писанный текстъ поученія, уже какъ самостоятельнаго произведенія, уже какъ произведенія литературы, а не словесности. Въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца" тексты приводятся въ слѣдующемъ порядкѣ: восемь цитатъ взято изъ 1-го Коринѳ., при чемъ послѣдовательно тексты берутся изъ 5, 6, 10 и 11 гл. и только послѣдняя цитата возвращаеся къ главѣ 1-ой. Правда, раньше составитель приводитъ два текста изъ 2-го Коринѳ. гл. 6 и 4, а раньше онъ пользовался посланіемъ къ Римлянамъ; два раза взялъ также изъ пророка Исаіи, одинъ разъ изъ Іереміи и еще три раза прибѣгнулъ къ Евангелію; но вѣдь это не мѣняетъ дѣла. Поученіе наше всетаки послѣдовательно, глава за главой, использовало 1-ое посл. Коринѳянамъ. Мнѣ кажется, нельзя сомнѣваться, что основнымъ пріемомъ проповѣдника было именно чтеніе, послѣдовательное слѣдованіе по тексту. Мы не можетъ опредѣлить, что онъ зналъ наизусть или, что прибавлено при записи, намъ важнѣе слѣдъ, оставленный этимъ самымъ первоначальнымъ еще робкимъ пріемомъ поученія отъ писанія.. Словомъ, передъ нами проповѣдь начетчика, гораздо болѣе, чѣмъ церковнаго оратора.

Если наше поученіе, такимъ образомъ, по школѣ, къ которой оно принадлежитъ, сближается со Словами Ѳеодосія Печерскаго, изъ этого мнѣ не хотѣлось бы дѣлать вывода, что породившая его среда Печерская обитель. Нѣтъ. И мы сейчасъ увидимъ, почему. Но нельзя ли почерпнуть изъ этого стилистическаго наблюденія нѣкоторыя хронологическія ука-

занія. Не отнесется ли наше поученіе тогда къ третьей, а не къ четвертой четверти XI в., т-е. не ко времени болѣе зрѣлому и развитому въ литературномъ отношеніи, наступившему послѣ кончины Θеодосія Печерскаго въ 1072 году, а къ болѣе раннему и первоначальному періоду, современному ему?

Это станетъ еще болѣе правдоподобнымъ послѣ опредѣленія того, для кого и гдѣ возникло наше Слово.

„Слово нѣкоего Христолюбца“ въ своей самой поздней редакціи НС имѣетъ въ виду совершенно опредѣленныхъ слушателей. Не вообще паству вѣрующихъ поучаетъ проповѣдь, а главнымъ образомъ „поповъ“. Въ ней говорится: „то се вамъ, попомъ, молвить Павелъ“. Саазано достаточно опредѣленно. И далѣе эта, самая послѣдняя редакція упомянула еще о томъ, что какіе то прочіе „невѣгласи“ не даютъ учить народъ тѣмъ, кто и захотѣлъ бы. Выраженіе: „а не вѣдающимъ свѣдѣнія недостоить попомъ быти и т. д.“ также указываетъ на обращеніе слова къ священству. Говорить нѣчто подобное священнику своимъ собственнымъ прихожанамъ было бы болѣе, чѣмъ странно. Однаао, если таково назначеніе поученія въ его послѣдней редакціи, имѣла ли это въ виду первоначальная? Несомнѣнно. Я только оттого и началъ съ уаазанія этой особенности въ послѣдней редакціи, что передъ нами не только произведеніе проповѣдническаой литературы, имѣвшее въ виду особую паству, высшую, не просто мірянъ, а слушателей или читателей изъ духовенства, но что пазначеніе нашего Слова освѣтилось традиціей и дальнѣйшія редаацін еще усиливаютъ тѣ мѣста, гдѣ это назначеніе сказывается. Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ самый примѣръ Ильи пророка не расчитавъ на то, чтобы произвести впечатлѣніе именно на священниковъ? Къ кому также, какъ не къ священникамъ относятся вся тирада о томъ, что даже не только ничего худого не дѣлая и не видя, что дѣлаютъ другіе, но лишь слыша о худыхъ поступкахъ, нельзя успокоиться, а надо поучать. „Будете же вы, книжици попове, подбници Павлу, великому учителю?“ — восклицаетъ Слово. Мало того. Наше поученіе категорически говоритъ: „того бо ради пьете и ясте и дары емлете у нихъ“. У кого у нихъ? Конечно, у паствы. Значитъ, не къ паствѣ обращается поученіе, а къ тѣмъ, кто

живетъ на счетъ этой паствы, кого эта паства содержитъ для наставленія ея въ вѣрѣ. Да, все Слово надо было бы переписать, если привести всѣ заключающіяся въ немъ указанія на то, что оно имѣетъ въ виду слушателей или читателей-священниковъ.

Соображеніе о томъ, къ кому обращалось „Слово нѣкоего Христолюбца“ не только наводитъ на пониманіе той среды, изъ какой оно возникло, но, мнѣ кажется, прямо и настоятельно требуетъ одного вполнѣ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Только рядомъ натяжекъ можно избѣжать этого отвѣта. Искомая среда—каѳедральный Софійскій соборъ въ Кіевѣ. При немъ была библіотека, какъ говоритъ проф. Голубинскій, „первая на Руси публичная библіотека“ [1]). При немъ былъ значительный штатъ клирошанъ [2]) и, наконецъ, что самое главное, туда на „сборную недѣлю“ съѣзжались приходскіе священники [3]). Никакого другого мѣста, гдѣ проповѣдникъ могъ бы съ каѳедры обращаться къ слушателямъ-священникамъ, даже и вообразить себѣ нельзя для той отдаленной эпохи. Конечно, тутъ. А слушатели были, несомнѣнно, не только священники, а именно приходскіе священники. Можетъ быть было среди нихъ не мало и священниковъ безъ приходовъ и настоятелей частныхъ церквей, каковыхъ, по мнѣнію нашего историка церкви, завелось такъ много въ Кіевѣ [4]). Но, когда проповѣдникъ упрекаетъ священниковъ, что они ѣдятъ чей то хлѣбъ, что они приставлены наставлять, а этого не исполняютъ или исполняютъ вечествво, неразборчиво въ средствахъ, это можетъ относиться именно къ болѣе или менѣе самостоятельнымъ приходскимъ священникамъ, а вовсе не къ частнымъ, подвластнымъ, поставленнымъ изъ холоповъ нарочитой чади, и не къ клирошанамъ, священникамъ въ той или иной степени не у дѣлъ. Особенно характерно это: „не примѣшайтеся къ нимъ“. Къ кому къ нимъ? Конечно—къ населенію, упорно не поддающемуся христіанскому ученію, но такому, что тутъ же рядомъ, съ кѣмъ приходится ежедневно имѣть дѣло. Гдѣ же такое положеніе вещей, какъ не въ приходахъ, по селамъ

¹) Голубинскій. Истор. русск. церкви I². 1 стр. 190.
²) Тамъ же стр. 344—346, 376—377 и 382.
³) Тамъ же стр. 482—483.
⁴) Тамъ же стр. 471.

и вѣсямъ, на ближнихъ погостахъ? Дальнихъ, пожалуй, въ тѣ времена и не было или было весьма мало.

Если этотъ напрашивающійся выводъ о происхожденіи и непосредственномъ назначеніи „Слова нѣкоего Христолюбца“ справедливъ, то это произведеніе оказывается въ извѣстной степени каноническимъ. Его и надо такимъ признать. Нужды нѣтъ, что среди ссылокъ на Апостола встрѣчается здѣсь ссылка и на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“. До насъ дошла цѣлая проповѣдь построенная на немъ [1]). Это только лишнее свидѣтельство древности разбираемаго памятника. Въ этой мысли меня утверждаетъ и то обстоятельство, что другое произведеніе, озаглавленное именемъ Христолюбца, составляетъ такое же вопрошеніе, какъ „Вопросы Кирика“ или „Вопрошанье Іизславля ігумена Федосья“. „Вопросники“ и отдѣльныя статьи изъ рѣшеній Вселенскихъ соборовъ, часто апокрифическія съ самыми немыслимыми вставками ad hoc, повидимому, и составляли главную массу канонической литературы рядомъ съ первыми древнѣйшими кормчими.

Предположенное мною опредѣленіе основного характера „Слова Христолюбца“ въ свою очередь придаетъ большую точность его хронологическому пріуроченію. Если въ серединѣ XI в., отъ времени перенесенія митрополіи изъ Переяславля въ Кіевъ и освященія св. Софіи въ 1037 году до смерти Ярослава въ 1054 г., литературная жизнь сосредоточивается тутъ, а именно послѣ смерти Ярослава, она какъ будто уходитъ изъ этого центра, и пріютомъ ея становится Кіево-Печерская обитель, то, имѣя передъ собою памятникъ, возникшій при св. Софіи, не будетъ ли естественно отнести его къ этимъ 1037 — 1054 гг.? Въ это время, отъ 1051 года, митрополитъ—русскій, Иларіонъ, имя котораго связано съ „Словомъ о законѣ и благодати“. Оттого ли, въ концѣ вѣка, и Лѣтопись продолжается въ Печерскомъ монастырѣ, житія свв. Бориса и Глѣба, св. Ѳеодосія Печерскаго пишутся тоже тамъ, а о литературной производительности св. Софіи мы ничего не знаемъ, что вновь митрополитами становятся греки? Мы этого не знаемъ. Не рѣшаетъ вопроса о причинахъ переноса въ Печерскъ литературнаго центра и А. А. Шахматовъ, ко-

---

[1]) Пов. Пам. III, стр. 53.

торому онъ былъ особенно важенъ [1]). Онъ только констатируетъ фактъ. Но очевидно что-то произошло; какая-то помѣха развитію литературной производительности Кіевской епископіи и митрополичьяго двора имѣла мѣста. Не принять ея въ расчетъ было бы, мнѣ кажется, не правильно.

Отнесемъ, значитъ, Слово Христолюбца къ серединѣ XI в. и будемъ считать его возникшимъ для поученія священниковъ, сходившихся въ Соборъ св. Софіи. Что на соборахъ имѣли мѣсто именно поученія священниковъ, на это есть указанія. Они позднія [2]), но тѣмъ болѣе умѣстнымъ надо считать поученія священникамъ на сто лѣтъ раньше.

Эти предположенія относительно „Слова нѣкоего Христолюбца", повидимому, могли бы повести къ схожимъ выводамъ и, что касается „Слова Григорія Богослова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ". Вполнѣ естественно думать, что разъ епископія находила нужнымъ предостерегать сельское священство противъ двоевѣрія, тутъ же, въ центрѣ митрополичьяго управленія русской церковью, найдется книжникъ, который постарается уяснить, что же такое язычество и, не найдя для себя никакого другого источника, какъ одно изъ поученій Григорія Богослова, „взобрѣтетъ" Слово „въ толцѣхъ" въ назиданіе и къ свѣдѣнію приходскаго священства. На такихъ общихъ соображеніяхъ я бы в былъ весьма склоненъ остановиться и поставилъ бы точку, считая вопросъ о возникновеніи обоихъ нашихъ памятниковъ, на сколько это было можно и удалось лично мнѣ, поконченнымъ. Однако цѣлый рядъ соображеній вызываютъ кое-какія сближенія, которыя не выдвинуть вовсе и нарочно обойти молчаніемъ нельзя.

Возстановляя Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, А. А. Шахматовъ далъ намъ собственно не одно, а два большихъ литературныхъ произведенія XI в. Первое изъ нихъ, это — Древнѣйшій Сводъ въ тѣсномъ смыслѣ; онъ возникъ въ 1039 или 1040 г. Второе произведеніе составляетъ тотъ же Древнѣйшій Сводъ, но только продолженный до 1073 года и про-

[1]) Разыск. стр. 419; А. А. Шахматовъ впрочемъ видитъ тутъ скорѣе естественное развитіе литературныхъ интересовъ въ возникшей при митр. Илларіонѣ обители.

[2]) Голубинскій. Ист. русск. церкви I[2]. стр. 483 прим.

редактированный въ Печерскомъ Монастырѣ преп. Никономъ [1]); редактированіе же состояло какъ въ новыхъ фактахъ, находящихся въ продолженіи Древнѣйшаго Свода, такъ и въ вставкахъ въ основной части Лѣтописи. Если вчитаться въ эти два произведенія въ отдѣльности, строго памятуя, что появленіе второго отдѣляютъ отъ перваго болѣе четверти вѣка, не трудно замѣтить важное различіе между обѣими сводами въ основной точкѣ зрѣнія. Это сказалось главнымъ образомъ на отношеніи къ язычеству. Взглядъ на вещи Древнѣйшаго Свода, какъ такого, свѣтлый, оптимистическій, полный надежды, радующійся событіямъ развивающимся въ моментъ составленія. И отсюда о язычествѣ нечего и говорить; что было когда-то, то миновало; теперь основана Кіевская митрополія; самъ князь-христолюбецъ печется о книгахъ и распространеніи христіанства, онъ доблестный сынъ Владиміра, этого второго Константина. Оттого крещеніе Руси тутъ, въ Древнѣйшемъ Сводѣ, представлено въ самыхъ радужныхъ цвѣтахъ; изъ болгарской хроники взятъ разсказъ о томъ, какъ христіанскій проповѣдникъ убѣдилъ князя; стоило только произнести рѣчь такую, какъ „Слово о Законѣ и Благодати" митрополита Илларіона и немедленно явилось рвеніе у Владиміра къ христіанству и именно византійскому [2]); онъ тонергъ нѣмцевъ, пришедшихъ отъ папы, болгарскихъ магометанъ и казарскихъ іудеевъ, и съ нимъ согласились сначала бояре, а послѣ и весь народъ. Болѣе скептическая такъ наз. Корсунская легенда явится позже [3]). Пока, походъ на Корсунь Владиміръ долженъ совершить, уже будучи крещенъ, черезъ два года послѣ этого событія. Препод. Никонъ сохраняетъ все это. Онъ не темнитъ яркихъ красокъ; но послѣ смерти Ярослава въ 1054 г. событія представлены уже мрачно; надежды не сбылись; нарушено крестное цѣлованіе Всеславу Ярославичу; потомъ за освобожденіе Всеслава изъ поруба слишкомъ круто наказываются кіевляне; на Русь приведены ляхи, когда раздоры начались между Изяславомъ и Свято-

---

[1]) Шахм. Разыск., стр. 423—436.

[2]) Тамъ же, 152—153; это свѣтлое построеніе выразилось въ рѣчи Владиміра послѣ крещенія и слѣдующихъ послѣ того разсужденій, а затѣмъ и въ заключительной статьѣ 1037 г.

[3]) Тамъ же, стр. 154 и предш. 134 и слѣд.

славомъ; наконецъ, и это показатель грядущихъ бѣдствій, украшенная, было, христіанской Русью степь посылаетъ новыхъ враговъ. Явились Половцы. При такихъ то обстоятельствахъ измѣнилось отношеніе къ древнему злу, къ кознямъ дьявола, къ язычеству. Это и надо было оговорить [1]).

Лѣтописецъ готовитъ насъ ко всѣмъ этимъ бѣдствіямъ заранѣе. Разсказавъ подъ 1065 годомъ, какъ былъ сначала посаженъ, а послѣ выгнанъ изъ Тмутаракани близкій ему человѣкъ, князь Глѣбъ Святославичъ, преп. Никононъ сообщаетъ о „звѣздѣ превеликой", этомъ „знаменіи на западѣ" и о страшномъ уродѣ ребенкѣ, выловленномъ неводомъ рыбаковъ, и еще о солнечномъ затменіи. „Се же проявляше не на добро; по семь бо быша усобицы мъногы и нашьствие поганыхъ на Русьскую землю" [2])—говорится тутъ. Что всѣ эти бѣдствія „грѣхъ нашихъ ради" можетъ ли тутъ быть сомнѣніе? Какіе же это грѣхи? Разумѣется нечестіе. Это впослѣдствіи и объяснитъ вставленное непосредственно послѣ сообщенія о побѣдѣ Половцевъ на Льтѣ „Слово о казняхъ божіихъ". Покамѣстъ, потому что Слово это появится по соображеніямъ А. А. Шахматова лишь въ Начальномъ Сводѣ, идетъ повѣствованіе о возстаніи волхвовъ въ Суздальской землѣ, о новгородскомъ волхвѣ при Глѣбѣ, о появленіи волхва въ Кіевѣ и небольшое разсужденіе о волхвахъ, о которомъ я уже имѣлъ случай упомянуть [3]). Значитъ не умерло еще язычество. Оно даетъ себя знать. Тутъ и причина мрачнаго взгляда на вещи новой редакціи. Прочтя эти извѣстія о жизненности язычества, конечно, приходится смотрѣть не такъ радужно на крещеніе Руси и на просвѣтительную дѣятельность Владиміра и Ярослава.

Мы имѣемъ собственно три различныхъ эпизода, вѣроятно, одного и тогоже долгаго возставанія волхвовъ, не сразу, а въ нѣсколько пріемовъ, подавляемаго князьями, сначала самимъ Ярославомъ, послѣ Глѣбомъ Святославичемъ и наконецъ бояриномъ и даньщикомъ Глѣбова отца Святослава, Янемъ, сы-

---

[1]) Тамъ же, стр. 421; о событіяхъ, которыя я разумѣю, см. стр. 608 и слѣд.; наиболѣе характерно опять окончаніе, та статья, что начинается словами: „Въздвиже диаволъ котору въ братии сеи Ярославичехъ".

[2]) Тамъ же, стр. 598.

[3]) Далѣе до стр. 604.

номъ Вышатинымъ. Все это тянулось долго. Ярославъ имѣлъ дѣло съ волхвами давнымъ давно, еще въ 1024 году [1]). Глѣбъ Святославичъ убилъ волхва, поднявшаго противъ него весь Новгородъ когда-нибудь между 1066 — 1069 годами; съ 1066 года сидѣлъ онъ тутъ, а въ 1079 году былъ изгнанъ Новгородцами и убитъ Чюдью [2]). Но въ 1069 году объ укро-

---

[1]) Обнаруживъ, что разсказъ о походѣ Ярослава въ Суздальскую землю—вставка, А. А. Шахматовъ отнесъ ее къ Новгородской первоначальной лѣтописи, очевидно, потому, что это касается новгородскихъ дѣлъ (Раз., стр. 179 и 219, текстъ стр. 621). Однако на стр. 455 (прим.) онъ отмѣчаетъ большое сходство этой статьи со статьями о другихъ столкновеніяхъ съ волхвами, отнесенными насчетъ вставокъ преп. Никона. Обстоятельство—важное, но А. А. Шахматовъ допускаетъ, что это сходство могло быть и „случайнымъ“. Исходя изъ этой мысли, онъ предполагаетъ, что сходство, сначала случайное, было усилено въ Начальномъ Сводѣ, куда вошло извѣстіе о столкновеніи Ярослава съ волхвами изъ Новгородской лѣтописи. Это усиленіе могло быть достигнуто, напр., прибавкой въ рѣчи Яня волхвамъ словъ: „и не вѣсть ничтоже, токмо единъ Богъ вѣсть“. Они и исключаются изъ текста Древнѣйшаго Свода редакціи Никона (стр. 600 прим.). Не проще ли было однако допустить, что данная вставка вся цѣликомъ принадлежитъ Никону, автору остальныхъ схожихъ вставокъ и вообще всего, касающагося волхвовъ? Препятствій этому нѣтъ. Вставка начинается какъ многія, приписанныя Никону: „В се же лѣто“. Авторство Никона тѣмъ болѣе вѣроятно, что непосредственно дальше въ статьѣ, тѣсно связанной съ тѣмъ же временемъ и тѣми же событіями Никонъ, по мнѣнію А. А. Шахматова, вводитъ двѣ вставки. Онѣ говорятъ о Лиственской битвѣ. Пока Ярославъ ходилъ на волхвовъ въ Суздальскую землю, его братъ, Мстиславъ, изъ Тмутараканя, черезъ Кіевъ, перебрался въ Черниговъ и занялъ его. Нѣсколько новыхъ подробностей въ эти обстоятельства внесъ именно Никонъ, потому что онъ зналъ хорошо Тмутараканскія дѣла и часто о нихъ вписывалъ въ лѣтопись. Въ Тмутаракани онъ основалъ монастырь и нѣсколько разъ туда отправлялся, чтобы жить по долгу (стр. 425). О борьбѣ же съ волхвами тоже могъ знать именно Никонъ лучше всякаго другого. Ему долженъ былъ разсказать о томъ, что еще Ярославъ ходилъ на волхвовъ, его хорошій знакомецъ, Янь сынъ Вышатинъ (стр. 442—444). Объ этомъ, разумѣется, вспоминали на сѣверѣ, гдѣ самъ Янь избилъ волхвовъ, о чемъ такъ подробно разсказалъ Никонъ. Прибавлю еще, что сообщаетъ же Никонъ объ укрощеніи волхва Глѣбомъ Святославичемъ, также близкимъ ему человѣкомъ (стр. 423, 435 и 438—439), и этого извѣстія Новгородской лѣтописи А. А. Шахматовъ отнюдь не приписываетъ. Такимъ образомъ всего, правдоподобнѣе допустить, что *все*, что сказано въ Лѣтописи о волхвахъ и ихъ возстаніяхъ, принадлежитъ перу или вѣрнѣе трости преп. Никона.

[2]) Ср. извѣстія подъ этими годами; у Шахм. Раз. они отнесены къ древнѣйшему Новгородскому своду (стр. 628—629).

щевія имъ волхва уже занесено въ Лѣтопись [1]). Когда встрѣтился съ волхвами на Бѣлоозерѣ Янь Вышатинъ, мы не знаемъ. Можно думать, что раньше князя Глѣба, потому что извѣстіе о его походѣ записано раньше [2]). Значитъ, можно считать, что цѣлыхъ полвѣка, почти непрерывно, по всему сѣверу, отъ Новгорода до Ростова, въ Суздальской землѣ, на Бѣлоозерѣ, на Волгѣ и по Шекснѣ, иногда даже въ самомъ Новгородѣ, забирали власть волхвы, и народъ шелъ за ними. Случалось это во времена голодовокъ. Мы видѣли, что это обстоятельство было извѣстно митроп. Илларіону, автору „Слова о законѣ и благодати", потому что онъ молился не посылать бѣдствій, дабы не усумнились нетвердые вѣрою [3]). Если бы не измѣнилось общее настроеніе, подъ которымъ составлялась лѣтопись, узнали ли бы мы объ этихъ дѣлахъ? Сомнѣваюсь. Но именно съ этими событіями надо соединить развитіе проповѣдничества противъ язычества и двоевѣрія. Именно они, эти событія, показывали, насколько язычество еще живо, насколько оно все еще угроза. Умолчаніе становилось недостаточнымъ. Надо было дѣйствовать. Надо было еще постараться уяснить самимъ себѣ, что такое язычество. Знали ли его христіанскіе книжники? Отвѣтомъ на это будетъ разсмотрѣніе того, что они сообщали. Мы увидимъ нѣсколько дальше, что знали довольно мало.

Такъ, мнѣ кажется, должно быть объяснено развитіе литературы проповѣдей о древнемъ язычествѣ и, прежде всего, „изобрѣтеніе" этого маленькаго и, конечно, такого несовершеннаго изслѣдованія о немъ, какое представляетъ собою

---

[1]) А. А. Шахматовъ предполагаетъ, что преп. Никонъ принялся за обработку Древн. Свода въ 1669 году (стр. 440—441); такъ какъ даты Никонъ не указалъ, то можно утверждать лишь то, что это случилось раньше начала его труда.

[2]) Янь умеръ 90 лѣтъ въ 1016 году (Лейб. Св. Лѣт., стр. 211 и Шахм. Раз., стр. 443); Никонъ пишетъ: „бывши единою скудостя въ Суздальской землѣ", очевидно онъ считалъ, что это произошло когда-то, а не именно въ то время, въ какое онъ заноситъ разсказъ въ Лѣтопись. А такъ какъ онъ поставленъ до разсказа о волхвѣ и Глѣбѣ, то можно думать, что дѣло имѣло мѣсто раньше. Когда? Можетъ быть и очень давно. Въ годъ смерти Ярослава, Яню было 38 лѣтъ. Онъ уже тогда могъ быть данщикомъ Святослава.

[3]) См. выше, стр. 121.

„Слово о томъ, како первое погани суще кланялися идоломъ", этотъ первый трудъ по миѳологіи у русскихъ. Язычество не исчезло, оно живо; при Ярославѣ происходятъ вспышки его приверженцевъ, и князья подавляютъ ихъ силою. Послѣ смерти Ярослава, повидимому, еще сильнѣе разгораются эти волненія народа, руководимыя волхвами. Было ли это, потому что „скудость" усиливалась, или потому, что между князьями идутъ раздоры и слабѣетъ правительственная власть?—мы этого не знаемъ. Но общественное мнѣніе, поскольку оно представлено лѣтописью, заговорило объ этихъ явленіяхъ лишь послѣ смерти Ярослава. Значитъ какъ будто въ это время должно было „изобрѣтать" Слово о язычествѣ. Это, однако, весьма неопредѣленно.

Насъ нѣсколько пододвинетъ къ рѣшенію вопроса разсмотрѣніе тѣхъ совпаденій, къ которымъ я и велъ. Всѣ три представителя, которые сталкиваются съ волхвами по лѣтописному разсказу: Ярославъ, Глѣбъ Святославичъ, Янь Вышатичъ, произносятъ схожія рѣчи и потомъ умерщвляютъ волхвовъ. На эти рѣчи нельзя не обратить вниманія. Онѣ, конечно, совпадаютъ по своимъ основнымъ мыслямъ в съ заключеніями самого лѣтописца. Приведу эти рѣчи цѣликомъ, такъ какъ онѣ не длинны.

Рѣчь Ярослава:

„«Богъ наводить по грѣхомъ на куюжьдо землю глодъмь или моръмь, ли ведрьмь, ли иного казнью, а чловѣкъ не вѣсть ничьтоже; Христосъ Богъ единъ вѣсть на небеси»" [1]).

Рѣчь Глѣба Святославича:

„«то вѣси ли, чьто утро хощеть быти и чьто ли до вечера?» Онъ же (волхвъ) рече: «провѣдѣ вься». И рече Глѣбъ: «то вѣси ли, чьто ти хощеть быти дьньсь?» Онъ же рече: «чюдеса велика сътворю». Глѣбъ же выньмъ топоръ, растя и паде мьртвъ" [2]).

---

[1]) Шахм. Раз., стр. 621.

[2]) Тамъ же, стр. 604.

Рѣчь Яни:

„«Сътворилъ бо есть Богъ чловѣка отъ земля, съставль ю костьми и жилами, и отъ кръве; нѣсть въ немъ ничьтоже и не вѣсть никътоже, нъ тъкъмо единъ Богъ вѣсть".

Послѣ этого онъ тоже собирается убить волхвовъ и совершенно такъ же, какъ и Глѣбъ Святославичъ, уличаетъ волхвовъ, что они передъ смертью не знаютъ, что съ ними будетъ [1]).

Замѣчаніе самаго лѣтописца (оно уже было приведено по другому поводу):

„Богъ единъ съвѣсть помышления человѣчьская, бѣси же пе съвѣдають ничьтоже; суть бо немощьни и худи възоромь" [2]).

Можно ли сомнѣваться, что все это написано однимъ и тѣмъ же лицомъ, и высказываются взгляды глубоко продуманные, отнюдь не случайные, а опирающіеся на какую-то твердо укоренившуюся въ сознаніи теорію? Откуда же взяты всѣ эти мысли? Нѣтъ ли въ древней русской письменности произведеній, которыя выражали бы именно вотъ эти взгляды?

А. А. Шахматовъ въ рѣчи Ярослава призналъ отраженіе „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ" [3]). Какъ раньше, когда пришлось вѣдаться съ этимъ знаменитымъ поученіемъ, такъ и теперь привлеку еще „Бесѣду Григорія Ѳеолога о побитии градомь", а рядомъ съ нею и поученіе того же отца церкви, именно то самое, которое послужило прототипомъ для „Слова о томъ, како погании кланялися идоломъ".

Особенно важно въ этомъ отношеніи то мѣсто проповѣди Григорія Богослова, гдѣ говорится о тайнѣ. Мы видѣли, что именно ею, этимъ смиреніемъ человѣка передъ непостижимой премудростью Творца разрѣшилось сомнѣніе о томъ, почему тварь, созданная на работу человѣку, возстаетъ на него

[1]) Тамъ же, стр. 600—601, ср. прим. 1-ое.

[2]) Тамъ же, стр. 602.

[3]) Тамъ же стр. 168—169 и 675—676.

и становится казнью для человѣка [1]). Въ приведенныхъ отрывкахъ упорно повторяетъ лѣтописецъ, что не знаетъ человѣкъ. Это главный его аргументъ противъ волхвовъ, о которыхъ говорятъ, какъ о прорицателяхъ и очевидцахъ, своими особенными странными пріемами—на нихъ не буду здѣсь останавливаться—заставляющихъ тварь вновь подчиниться человѣку. Знаніе это, конечно, отъ діавола, и оттого это лишь кажущееся знаніе. Не въ силахъ отрицать сверхъестественное и даже самъ поддающійся чарамъ предсказаній волхвовъ, какъ это видно изъ статьи о появленіи волхва въ Кіевѣ [2]), лѣтописецъ всю силу убѣжденія полагаетъ въ томъ, что все это отъ діавола, а самъ діаволъ вовсе не такъ силенъ и страшенъ. Отношеніе къ колдовству, вѣдовству и волхвованію, ко всякаго рода чудесамъ—классическое. Его будетъ многіе вѣка придерживаться церковь у насъ и на западѣ, пока не явится возможность простаго и полнаго отрицанія всѣхъ подобныхъ сверхъестественныхъ явленій. Но то, что особенно явно сближаетъ эти мнѣнія преп. Никонова съ поученіями Григорія Богослова, это одно совсѣмъ частное замѣчаніе о волхвахъ. При изслѣдованіи зависимости взглядовъ и мнѣній частное вѣдь всегда и бываетъ лучшимъ показателемъ. Мы видѣли, что преп. Никонъ утверждаетъ, будто волхвы о себѣ ничего не могутъ сказать, ошибаются, не предвидятъ. Эта-то мысль и находится въ прототипѣ „Слова о томъ, како первое погани кланилися идоломъ“, т.-е. въ „Словѣ Григорія Богослова на Благовѣщеніе“. Тамъ сказано о халдейскихъ астрологахъ: μηδὲ ἑαυτοὺς ὅτι ποτε εἰσίν, ἢ ἔσονται γνῶναι δυναμένων [3]). Я привелъ это мѣсто въ подлинникѣ, потому что въ напечатанномъ проф. Будиловичемъ древне-славянскомъ переводѣ по рук. XI в.—тутъ пропущено отрицаніе: „иже... сами себѣ слите когда суть или будутъ могутъ вѣдѣти“ [4]).

Итакъ въ Печерской обители знали и запомнили наставленія Григорія Богослова, знали и запомнили и его поуче-

---

[1]) См. выше, стр. 121.

[2]) Предсказаніе волхва явившемся въ Кіевѣ въ сущности сбывается Ср. стр. 598 и 608 текста **А. А. Шахматова.**

[3]) Тихонр. *Лѣт.* IV, отд. III, стр. 104.

[4]) Будиловичъ. XIII, см. Гр. Бог. стр. 3, Л 4, а и прим. 5-ое.

ніе на Благовѣщеніе. Указанія на это нельзя было обойти. Историко-литературныхъ извѣстій всегда такъ мало, когда дѣло идетъ о столь древнихъ временахъ. Ихъ надо подбирать, какъ крупинки золота. Въ данномъ случаѣ приведенное соображеніе даетъ право поставить вопросъ: не тамъ ли, въ Печерской обители, гдѣ внимательно вчитывались въ тексты поученій Григорія Богослова пришла мысль на основаніи ихъ составить трактатъ по миѳологіи? Возникновеніе его отнесется тогда на нѣсколько лѣтъ позже уже къ 60-ымъ годамъ XI столѣтія.

Впрочемъ не русскимъ принадлежалъ вѣрнѣе всего почипъ въ использованіи проповѣди Григорія Богослова для цѣлей борьбы со славянскимъ язычествомъ. Проф. Тихонравовъ указалъ на любопытную замѣтку, найденную имъ въ сербскомъ требникѣ и номоканонѣ, находящемся въ Сборникѣ Московской Синодальной Библіотеки 1423 года (№ 307). Тутъ говорится: „Сказаніе о скврьнивих бозѣх еллівскых, сутже имена тѣх вь прьвомь словѣ Грігорія Богослова, на Богоявленіе, емоуже начало: пакы Ісус моп, пакы таинство“ [1]). А къ этому слову Григорія Богослова и составлено толкованіе Никиты Иракліискаго. Его нашелъ Тихонравовъ въ той рукописи, изъ которой онъ приводитъ отрывки древняго славянскаго перевода Слова (той же библіотеки № 954). Эти толкованія тутъ сокращены и вписано именно относящееся до того самаго мѣста, какое использовано и нашимъ Словомъ „въ толцѣхъ“. Нельзя не пожалѣть, что эти толкованія остались неизданными. Они не заинтересовали Тихонравова, такъ какъ по его словамъ въ нихъ нѣтъ ничего, что поясняло бы изданныя имъ поученія [2]). Итакъ, и у другихъ славянъ проповѣдь Григорія Богослова уже была использована. Она, повидимому, считалась какъ бы классическимъ руководствомъ для поученій новообращенныхъ, не отстававшихъ отъ своихъ прежнихъ давнихъ привычекъ вѣры, культа и обряда. Всего правдоподобнѣе, мнѣ кажется, предположить, что замѣтка сербскаго требника непосредственно византійскаго происхожденія. Именно греку должно было казаться, что Григорій Богословъ сказалъ все, что

---

[1]) Тих. *Лѣт.* IV, от. 3-ій, стр. 85.

[2]) Тамъ же.

можно сказать о язычествѣ и выставилъ все его нечестіе съ такой силой и съ такимъ знаніемъ. Оттого, когда пришлось византійскимъ книжникамъ вновь столкнуться съ фактами язычества — и черезъ сколько вѣковъ! — на этотъ разъ язычества славянскаго, на что было указать славянамъ-христіанамъ, какъ не на это поученіе?

Оно, значитъ, уже пришло на Русь какъ руководство, и оставалось только воспользоваться имъ. Поскольку подходило оно для этой цѣли, мы это достаточно могли взвѣсить и оцѣнить.

Экскурсъ.

Составъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ".

Предложенное въ этой главѣ пріуроченіе „Слова нѣкоего Христолюбца" станетъ еще болѣе правдоподобнымъ, если будутъ признаны справедливыми слѣдующія соображенія о составѣ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ". Тѣ же соображенія заключаютъ въ себѣ и новое подтвержденіе произведенной въ этой работѣ критики текста Слова Христолюбца.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" извѣстно въ трехъ версіяхъ: 1-ая находится въ Златоструѣ XII в. и нап. Срезневскимъ съ дополненіями по списку 1474 г. (Свѣд. и Зам. XXIV, стр. 36 и слѣд.), 2-ая — та, что вписана въ Лѣтопись и 3-ья — въ Торжественникѣ Румянц. Музея № 435 л. 340—344, изданная пр. Макаріемъ (*Ученыя Зап. 2-го Отд. Ак. Наукъ* [1856] II, 2 стр 193 и слѣд.). Послѣдняя названа поученіемъ бл. Θеодосія, игумена Печерскаго, и вызвала по этому особый интересъ. Это поученіе Θеодосію Печерскому однако не принадлежитъ, и версія Торжественника наиболѣе молодая [1]). Равнымъ образомъ трудно сомнѣваться и въ томъ, что лѣтописная версія моложе находящейся въ Златоструѣ [2]). Значитъ, общій источникъ 2-ой и

---

[1]) В. А. Чаговецъ. Преп. Θеодосій Печерскій, его жизнь и сочиненія Кіевъ 1901. (Изъ *Университетскихъ Извѣстій*), стр. 100—101.

[2]) Тамъ же и ср. стр. 102—103.

3-ьей версіи составляетъ первая. Выше я и упоминалъ только о первой версіи. Но какъ относиться къ ней? Надо ли считать это поученіе оригинальнымъ русскимъ произведеніемъ или нѣтъ? Если же это произведеніе русское, то въ какой мѣрѣ оно оригинально? Послѣдній вопросъ и подведетъ насъ къ темѣ этого небольшого экскурса. Выше я сопоставлялъ „Слово о казняхъ Божіихъ" со „Словомъ Григорія Богослова о избіеніи градомъ", но при этомъ отклонилъ отъ себя задачу установить взаимныя отношенія этихъ двухъ поученій [1]). Мнѣ казалось, что это было бы отступленіемъ въ сторону. Теперь надо произвести это кропотливое изслѣдованіе, потому что, походя, можно будетъ установить и взаимныя отношенія „Слова о казняхъ Божіихъ" со „Словомъ Христолюбца". А отсюда и получатся интересующія насъ хронологическія данныя.

Подробно изслѣдовавшій „Слово о казняхъ Божіихъ" В. А. Чаговецъ уже раньше меня указалъ на зависимость этого поученія отъ названной проповѣди Григорія Богослова [2]). Приведя отсюда двѣ, казавшіяся ему особенно убѣдительными выписки, В. А. Чаговецъ пишетъ: „Несомнѣнно, что авторъ поученія „о ведрѣ и казняхъ Божіихъ", вошедшаго въ составъ Симеоновскаго (?) Златоструя, былъ знакомъ съ этимъ сочиненіемъ Григорія Богослова, которое, такимъ образомъ, было однимъ изъ его источниковъ. Это положеніе еще болѣе доказываетъ греческое происхожденіе Слова—мнѣніе высказанное И. Срезневскимъ въ формѣ догадки". Я постараюсь обосновать зависимость „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" отъ „Слова объ избіеніи градомъ" нѣсколько иначе, и тогда окажется, что едва ли можетъ быть и тѣнь сомнѣнія въ томъ, что „Слово и ведрѣ и казняхъ Божіихъ" произведеніе русское.

В. А. Чаговецъ опредѣлилъ восемь цитатъ изъ Слова Божія, встрѣчающихся въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божіихъ", Эти цитаты слѣдующія: Іоиль 2, 12; Ис. 48, 4; Амосъ, 4, 7—8; тоже 4, 9; тоже 4, 10; Малахія 3, 5—7, 10—14; Кн. Притч. 1, 28—29; Іоиль 2, 23—25 [3]), Но г. Чаговецъ не замѣтилъ, что первыя три цитаты встрѣчаются и у

---

[1]) См. выше стр. 96.

[2]) В. А. Чаговецъ, l. c. стр. 122.

[3]) Тамъ же, стр. 107—109.

Григорія Богослова въ проповѣди о градобитіи. Приведу en regard соотвѣтственныя мѣста изъ древне-славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова и изъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ". Приведу тутъ же и самые тексты по переводу св. Синода.

Слово Гр. Бог. объ изб. града.	Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ.	Св. Писаніе.
Плачеться блаженъи Иоиль, истълѣния земли. Буд. XIII Сл. стр. 231, л. 307, β. (Подлинныхъ словъ пр. нѣтъ).	Глаголеть бо самъ пророкъмь къ намъ: „обратятеся къ мънѣ всѣмъ сердцьмь вашимъ, постьмь и плачьмь и въплъмь". Срезн. Свѣд. изам. XXII, стр. 36—37.	„Но и нынѣ говоритъ еще Господь: обратитесь ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ своимъ въ постѣ плачѣ и рыданіи". Іоиль 2, 12.
Разоумѣю яко жестокъ еси, и жила желѣзна выя твоя; си речеть къ мънѣ. Тамъже, стр. 235 л. 312, α.	Богъ пророкъмь намъ глаголеть: „розоумѣхъ, рече, яко жестокъ еси, и шия желѣзна выя твоя". Тамъ же, стр. 37.	„Я зналъ, что ты упоренъ, и что въ шеѣ твоей жилы желѣзныя, и лобъ твой—мѣдный". Ис. 48, 4.
Иоудрьжахъ отъ васъ дъждь; дѣлъ единъ одъжденъ бысть; и дѣлъ егоже не одъждихъ, исъше. Тамъ же, немного выше.	Того ради оудьржахъ от вас дъждь дѣлъ же единъ отдъждихъ и другааго не отъждихъ и исъше Тамъ же, ниже.	„И удержалъ отъ васъ дождь за три мѣсяца до жатвы; проливалъ дождь на одинъ городъ, а на другой городъ не проливалъ дождя; одинъ участокъ напояемъ былъ дождемъ, а другой не окропленный дождемъ, засыхалъ". Амосъ 4, 7.

Поразихъ вы иктеремь, и раждьжениемь, и ослаблениемь, и ничьто же боле бысть. Извъноубещадьствовахъ вы оружиимь, и нитакоже обратитеся къ мнѣ— глаголеть Господь.

Тамъ же, стр. 236 л. 313, β.

Поразихъ вы зноимь и различьными язями, то и тако не обратистеся къ мънѣ... сего ради винограды ваша и смокъвп ваша и нивы и доубравы истьрохъ, глаголеть Господь, а зълобъ вашихъ немогохъ истьрти. Посълахъ на вы розличьныя болѣзни и съмьрти тяжькы и на скотѣхъ казнь свою показахъ, то и тако пе обратитеся...

Тамъ же, стр. 37—38.

Я поражалъ васъ ржою и блеклостью хлѣба; множество садовъ вашихъ и виноградниковъ вашихъ, и смоковницъ вашихъ и маслинъ вашихъ пожирала гусеница—и при всемъ томъ вы не обратились ко Мнѣ, говоритъ Господь. Посылалъ Я на васъ моровую язву, подобную Египетской, убивалъ мечемъ юношей вашихъ, отводя коней въ плѣнъ, такъ что смрадъ отъ стоновъ вашихъ поднимался въ ноздри ваши,—и при всемъ томъ вы не обратились ко Мнѣ, говоритъ Господь.

Амосъ 4, 9—10.

Далѣе въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" слѣдуетъ однако длинная цитата изъ Малахіи, которой нѣтъ въ „Словѣ Григорія Богослова", и можно было бы считать, что всѣ сдѣланныя сближенія случайны, если бы еще дальше не нашлось того наибольшаго совпаденія между обоими словами, на которое было уже указано.

Сл. Григ. Бог. о градобитіи.

Сихъ бо ради приходить гнѣвъ божи на сыны противьныя; сихъ ради, ли затваряеться небо, ли зълѣ отьврьзаеться,... (овогда ведро творя, овогда сланою оуби-

Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ.

Да того затваряеться небо, ово ли зълѣ отвьрзаеться,градъмь въ дъжда мѣсто ноунцая, ово ли сланою плоды оузнабляя и землю ведрьмь томя нашихъ ради зълобъ.

вая, овогда градъ въ дъжда мѣсто поущая, нынѣшьнюю нашу казнь).

Буд. XIII сл. Гр. Б. стр. 243—244.

Срезн. Свѣд. и зам. XXII, стр. 40.

Овъ пожьре неводоу своемоу имъшю мъного... (Овъ трѣбоу створи на стоуденьци, дъжда искы отъ него).

Тамъ же, стр. 243.

Рекосте створимъ зълая да придутъ на ны добрая: пожьрѣмъ стоуденьцемъ и рѣкамъ и сѣтьмъ, да оулоучимъ прошения своя.

Тамъ же, стр. 37.

Г. Чаговецъ приводитъ два другихъ отрывка, схожихъ въ обоихъ поученіяхъ. Но первое, какъ это показалъ самъ Г. Чаговецъ цитата изъ прор. Амоса 4, 7, (Л. 312, α Буд. стр. 235), а другое еще дальнѣйшіе отрывки изъ приведеннаго мною мѣста. (Л. 321 α—323 α Буд. стр. 242—243).

Остановимся, покамѣстъ, на сдѣланныхъ только-что сопоставленіяхъ и постараемся вдуматься въ то, какіе отсюда слѣдуютъ выводы для работы надъ составомъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ".

Зависимость отъ Слова Григорія Богослова по случаю избіенія градомъ не подлежитъ сомнѣнію. В. А. Чаговецъ, первый высказавшій это предположеніе, совершенно правъ. Но онъ однако не правъ, когда вслѣдъ за Срезневскимъ думаетъ о греческомъ происхожденіи Слова о казняхъ Божіихъ. Нѣтъ, это поученіе русское. Авторъ его имѣлъ передъ глазами не подлинникъ проповѣди Григорія Богослова, а его славянскій переводъ и именно тотъ, что въ числѣ другихъ переводныхъ проповѣдей Григорія Богослова изданъ проф. Будиловичемъ по рук. XI в. Заключаю это изъ того, что вся тирада, начинающаяся со словъ: „овогда ведро творя", стоящая въ скобкахъ,— славянская, вѣрнѣе даже русская вставка [1]), а она использована въ Словѣ о казняхъ Божіихъ. Тоже самое и замѣчаніе о требахъ у источниковъ [2]). Это первый выводъ. Второй касается самой

---

[1]) Буд. XIII пр. Гр. Бог. стр. 243, прим. 5-ое къ третьему столбцу.

[2]) Тамъ же, прим. 5-ое ко второму столбцу.

фактуры Слова. Оно не вполнѣ подходитъ подъ типъ тѣхъ поученій, какія названы выше компилятивными [1]). Тутъ другое. Да, авторъ этого Слова компилировалъ. Но развѣ не видно изъ сопоставленія библейскихъ цитатъ въ обѣихъ Словахъ, что русскій авторъ не просто взялъ ихъ у своего протографа? Это особенно ясно изъ цитаты Іоиля. Григорій Богословъ лишь упомянулъ его, сослался на него; подлинныхъ словъ Іоиля онъ не привелъ. Что же дѣлаетъ русскій авторъ? Онъ обращается къ самой Библіи, находитъ подходящее мѣсто у Іоиля и приводитъ его. Онъ, значитъ, составлялъ свое поученіе, пользуясь проповѣдью Григорія Богослова; она служила ему образцомъ; но работаетъ онъ самостоятельно и съ книжками въ рукахъ. Онъ цитируетъ не по памяти, какъ авторы проповѣдей, охарактеризованныхъ мною, какъ нѣчто вродѣ „спѣвовъ", извѣстныхъ намъ изъ исторіи развитія произведеній устной словесности.

Мало этого. Авторъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" уже совершенно самостоятельно, безъ указанія на него въ проповѣди Григорія Богослова, вводитъ длинное разсужденіе основанное на прор. Малахіи. Это обстоятельство требуетъ оговорки. Оно опредѣляетъ совершенно особую черту разбираемаго Слова. Авторъ его руководствовался не одной проповѣдью Григорія Богослова. Всѣ тѣ двѣ страницы (по изданію Срезневскаго), которыя начинаются съ цитаты изъ Малахіи до того мѣста, гдѣ авторъ привелъ почти подстрочно выдержку изъ самаго текста проповѣди Григорія Богослова, составлена подъ вліяніемъ какого-то другого произведенія проповѣдническои литературы. Какого, я не буду стараться опредѣлить. Оно схоже съ тѣми поученіями, что бичуютъ воскресныя народныя забавы и игры и зовутъ вмѣсто нихъ идти на молитву въ храмы Божіи. Намъ важнѣе всего самый фактъ отступленія отъ основнаго прототипа. Прототипъ у этой проповѣди не одинъ. Ихъ было нѣсколько. Въ этомъ отношеніи „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" и должно быть признано произведеніемъ компилятивнымъ.

Слѣдя далѣе за текстомъ Слова и стараясь угадать, какія еще поученія имѣлъ передъ глазами авторъ, когда составлялъ

[1]) См. выше стр. 88, 90 и 96—97.

свое знаменитое произведеніе, мы и наталкиваемся на Слово нѣкоего Христолюбца, два раза использованное и процитированное.

Слово нѣкоего Христолюбца.	Слово о ведрѣ и казнях Божіихъ.
Сеже оученье намъ вписася на конець вѣка, да не во лжю будемъ рекли, крещающеся: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангелъ его, і всего студа его, да обѣщахомъся Христови. Да аще ся обѣщахом Христови, то чему ему не служим, но бѣсомъ служим і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своімъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ внидетъ во царствие мое, рекъ ми: Господи, Господи, но творлі волю отца моего“ (Мато. 7, 21).	Не всякъ бо, рече, глаголяй мънѣ: Господи, Господи вънидеть въ царство небесьное, нъ творяй волю отца моего. Се же есть воля отця небеснаго чистота, въздьржание от вьсего, пощение, милостыни, покаяние.
Привожу по возстановленной мною 1-ой редакціи. См. Тексты.	Срезн. Свѣд. и зам. XXII, стр. 41.
	Якоже ся обѣщахомъ на святѣмь крьщении, рекоуще: отрицаемъ ся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ слоужьбъ его, и всѣхъ злобъ его, яже выше слышасте, и обѣщаваемъся Единому Богу и т. д.
	Тамъ же, стр. 42.

Настоящее изслѣдованіе обнаружило, такимъ образомъ, относительно состава „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ слѣдующее: Во-1-хъ это произведеніе русское, но не вполнѣ оригинальное, а, по самому замыслу своему, компилятивное. Его авторъ прежде всего использовалъ славянскій переводъ Слова Григорія Богослова во случаю избіенія градомъ, взявъ оттуда сначала сноски на Священное Писаніе, при чемъ эти сноски дополнилъ, а послѣ привелъ и одинъ дополнинный отрывокъ Григорія Богослова, тоже пересказывающій текстъ Священнаго Писанія. Во-2-хъ между текстами почерпнутыми изъ этого Слова Григорія Богослова авторъ разбираемаго нами поученія использовалъ еще какую-то проповѣдь, говорившую о праздничныхъ народныхъ забавахъ и призывавшую ходить по воскресеньямъ въ церковь. Въ-3-хъ нашъ авторъ воспользо-

вался и Словомъ Нѣкоего Христолюбца. Если я правъ, предположивъ, что именно у Григорія Богослова нашъ авторъ заимствовалъ ссылки на Іоиля, Исайю и Амоса, нѣтъ основаній сомнѣваться въ томъ, что ссылки на Апостола явились подъ вліяніемъ знакомства со Словомъ нѣкоего Христолюбца, и отсюда же взята и фраза напоминающая крещенымъ, что они обѣщались служить Богу и отреклись отъ Сатаны. Итакъ, „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" обнаруживаетъ знакомство со Словомъ нѣкоего Христолюбца, совершенно такъ же, какъ и указанныя выше [1]) „Слово св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясаніи", „Слово св. отецъ, како жити христіаном" и Поученіе Луки-Іоанна. При этомъ ясно, что извѣстно было автору „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" Слово Христолюбца въ его первой редакціи. Это оказывается цѣннымъ подтвержденіемъ моей работы надъ текстомъ. Послѣднее вытекаетъ изъ того, что никакія замѣчанія Слова Христолюбца о язычествѣ и двоевѣріи въ „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" не вошли.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ" уже существовало, когда возникалъ Начальный Кіевскій Сводъ. Можетъ быть это поученіе было составлено и раньше [2]). Особенно если мы примемъ въ соображеніе, что въ лѣтопись оно вписано въ уже измѣненномъ видѣ, примѣненное не къ „скудости", а къ другому бѣдствію: нашествію иноплеменниковъ, составленіе этой проповѣди можно отнести назадъ на нѣсколько лѣтъ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что использованное ею [1]) Слово нѣкоего Христолюбца [2]) отнюдь не моложе середины XI в. Предложенное въ предшествующей главѣ пріуроченіе подтверждается, такимъ образомъ, еще однимъ совершенно объективнымъ аргументомъ.

---

[1]) Стр. 91 и 103—104.

[2]) Шахм. Раз. стр. 168, § 114[5]. На стр. 675 въ прим., къ стр. 520 строк. 17 и слѣд. А. А. Шахматовъ высказываетъ предположеніе, что Слово это было извѣстно уже въ 1050 году.

VII. ✓

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово нѣкоего Христолюбца“ преслѣдуетъ только одно: пиршества и сопряженныя съ ними игры, пѣсни и забавы. Таковъ нашъ памятникъ при своемъ возникновеніи въ серединѣ XI в. Ни о чемъ другомъ не говорилось въ немъ ни слова. Все остальное нанизывается уже сверхъ этого, причемъ настолько заглушаетъ первоначальный замыселъ, что только вчитываясь очень внимательно, можно его доискаться. Однако, вставка B вносила прежде всего свѣдѣнія о схожемъ: о кутьѣ и трапезѣ роду и рожаницамъ, а затѣмъ, въ вставкѣ в, запутываясь въ этомъ противоположеніи „законнаго обѣда“ и „незаконной трапезы, мѣнимой роду и роженицамъ“, компиляторы опять-таки развивали дальше то же самое. Они какъ бы говорили, что лучше ужъ прямо пировать съ язычниками и по-язычески, чѣмъ предавать своему нечестію какое-то христіанское обличье и примѣшивать къ нему „чистыя молитвы“. Въ данномъ мѣстѣ первоначальный замыселъ, значитъ, развивается безъ перерыва и дальше. Въ „Словѣ Григорія Богослова како погани суще языци кланялися идоломъ“, гдѣ послѣдовательность вставокъ видна яснѣе, и оказалось, что самыя первыя касались именно

рожаничной трапезы, т.-е. прежде всего внесено было опять-таки извѣстіе о нѣкотораго рода пиршествѣ. Ни о чемъ такъ часто не упоминаютъ и другія поученія, какъ о разнаго рода идоложертвенныхъ моленіяхъ. Только объ играхъ и забавахъ, пѣсняхъ, гудцахъ, скаморохахъ, гусляхъ, позорищахъ, кощунахъ еллинскихъ и басняхъ жидовскихъ, плясках и том. под. говорятъ наши памятники еще чаще. Но вѣдь все это тѣсно сопряжено съ пиромъ, особенно, когда пиръ брачный. Красной нитью проходитъ, стало быть, одинъ мотивъ: борьба противъ пировъ и игрищъ. Вотъ, на чемъ съ самаго начала сосредоточилось вниманіе христіанскихъ просвѣтителей.

Это обстоятельство заставляетъ при изслѣдованіи древнѣйшихъ редакцій памятниковъ, поставленныхъ въ центрѣ настоящей работы, отвлечься отъ вопроса о составѣ древне-русскихъ языческихъ вѣрованій, но оно даетъ за то возможность продумать одну изъ самыхъ важныхъ задачъ исторіи литературы: взаимныя отношенія христіанства и поэзіи. Таково и будетъ содержаніе слѣдующихъ главъ.

Что церковь прежде всего преслѣдуетъ пиры, пѣсни и игрища, это бросается въ глаза и при самомъ первомъ и бѣгломъ знакомствѣ съ литературой нашихъ древнихъ поученій. Поэтому оно никогда и не замалчивалось. Пьянство, пѣсни и игры бѣсовскія, всевозможныя пиршества: тризны, брачные пиры, праздничный разгулъ, скоморошество, а отсюда вся цѣликомъ народная поэзія всегда и церковью, и фольклористами, и историками литературы признавались послѣднимъ пріютомъ язычества, послѣднимъ напоминаніемъ о немъ и его послѣднимъ пережиткомъ. Считается, что христіанская аскетическая мораль не терпѣла и не можетъ терпѣть всего этого. Ревнители древней народной поэзіи оттого нѣсколько исподлобья посматриваютъ на христіанство, не мирясь съ его ригоризмомъ, не пожалѣвшимъ „человѣческую слишкомъ человѣческую“, а, можетъ быть, и нечестивую, по такую заманчивую своей пестротой, красоту поэзіи. Широко распространено также мнѣніе, что именно восточная церковь была въ этомъ отношеніи особенно сурова. Считается, что она тутъ послѣдовательнѣе западной, что наши средніе вѣка оттого и не дали намъ почти никакой художественной литературы, кромѣ этого чуда изъ чудесъ, единственной блеснув-

шей звѣзды: „Слова о полку Игоревѣ“. Отсюда все средневѣковье, у насъ тѣмъ болѣе, но и на западѣ, кажется суровымъ, и сумрачнымъ, напряженно раздумывающимъ только о будущей жизни и требующимъ въ настоящей отреченія отъ міра и презрѣнія плоти. Такъ смотрятъ даже многіе изъ тѣхъ, кому однако знакома поэзія трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ, тамъ, на западѣ, даже судя по тому, что дошло до насъ, такая богатая, яркая, жизнерадостная, воспѣвающая славныя боевыя схватки, прекрасныхъ дамъ, пиры, пляски и забавы подъ свѣжей весенней зеленью, словомъ поэзія, сама назвавшая себя: „любовь, радость и молодость“ (amors, joi e joven).

При свѣтѣ такихъ именно взглядовъ прежде всего разсматривается лѣтописный разсказъ о пирахъ Владиміра [1]), этого „ласковаго князя“, въ сѣняхъ или въ терему котораго до сыти пила и ѣла его дружина, потому что „Руси веселіе пити“, засѣдая совсѣмъ такъ, какъ рыцари Артура вокругъ заколдованнаго Круглаго Стола. Пиры Владиміра и стали точкой отправленія, мѣстомъ встрѣчъ и мѣстомъ подвиговъ нашихъ „славныхъ и могучихъ богатырей“. Думается потому Владиміръ и канонизованъ довольно поздно, что ужъ очень онъ былъ ласковъ на своихъ пирахъ [2]), ласковъ и къ женамъ, многоженъ удивительный, которому даже его христіанскіе панегиристы приписываютъ двѣнадцать женъ [3]). Первое, что сдѣлалъ Владиміръ крестясь, по словамъ одного изъ этихъ панегиристовъ, это и былъ разрывъ со всѣми женами, и съ Рогнѣдой [4]), и, съ грекиней и чехиней и т. д. Съ этого времени у него была лишь одна жена Анна. Это извѣстіе объ измѣненіи образа жизни Владиміра вполнѣ подходитъ къ общепринятой теоріи о христіанскомъ ригоризмѣ и подтверждаетъ его. Однако жены женами, а пиры пирами. Крестясь, Владиміръ долженъ былъ перестать быть многоженомъ. И уже, конечно, не могъ онъ иначе вступить въ бракъ съ византійской царевной. Но вѣдь пиры Владиміра вносятся

[1]) Обыкн. подъ 996 годомъ; Лейб. Сводн. Лѣт., стр. 98—99; Древн. Св. у Шахм. Раз., стр. 568—569.

[2]) Голубинскій. Ист. р. ц. I², 1, стр. 185.

[3]) Шахм. Корс. Лег. (Ж. *Там.* II, стр. 1148; Раз., стр. 136.

[4]) Тамъ же, стр. 1151.

въ Лѣтопись, какъ особенность христіанскаго, а не языческаго періода его жизни. Пирами, описывается, что онъ отпраздновалъ посвященіе Десятинной Церкви [1]. Такъ говорилъ внесенный въ Лѣтопись разсказъ о походѣ на Корсунь [2]. Необходимо ли тогда одно связано съ другимъ, т.-е. женолюбіе и принципъ „Руси есть веселіе пити"? Дѣйствительно ли пированіе должно было прекратиться по принятію христіанства вмѣстѣ съ гаремной жизнью въ Берестовѣ? Вотъ сомнѣнія историко-культурнаго характера, тѣсно связанныя съ пониманіемъ истиннаго смысла всѣхъ этихъ нападковъ нашихъ поученій на пиры и трапезы съ „моленнымъ брашномъ" и сопряженныя съ ними „игры и пѣсни бѣсовскія".

Я уже приводилъ по другому поводу, но въ связи съ тѣмъ же наставленіемъ „Слова Христолюбца" это выраженіе: „святіи отци не въсбраниша намъ того еже пити и ясти и в законѣ и в подобно время [3]. Тутъ, конечно, не просто труизмъ, вовсе не разрѣшеніе вообще принимать пищу. Дѣло идетъ именно о пиршествѣ. Наши проповѣди довольно часто бичуютъ пьянство и изображаютъ всѣ его послѣдствія въ самыхъ мрачныхъ краскахъ [4]. Онѣ представляютъ дьявола восклицающимъ: „николиже тако веселюся и радуюся о жертвѣ поганыхъ человѣкъ, яко же о пьянствѣ християнихъ" [5]. Но прямого требованія воздержанія отъ крѣпкихъ напитковъ и вообще анти-алкоголизма въ нашихъ проповѣдахъ нѣтъ. Дѣйствіе алкоголя само по себѣ вовсе не считается сквернымъ. „Слово о недѣли Іакова брата Господня" высказывается въ этомъ отношеніи совершенно ясно: „Рече бо пророкъ: хлѣбъ сердце человѣку укротитъ, а вино возвеселитъ. А мы же егда піемъ, то не въ веселие, супротивъ закону Божею творимъ: питие на веселие дано, а не на піаньство" [6]. Противоположеніе веселья пьянству указываетъ не на ригоризмъ, требующій аскетизма, а лишь на упорядоченіе пир-

[1] Лейб. Св. Лѣт., стр. 98.
[2] Шахм. Корс. *Лег. Сб. Пам.* II, стр. 1147.
[3] См. выше стр. 45—46.
[4] Таково особенно поученіе о пьянствѣ какъ у Срезневскаго Свѣд. и зам. т. III, стр. 321 и слѣд.
[5] Пон. *Пам.* III, стр. 103.
[6] Тамъ же стр. 69.

шественнаго веселья. „Слово святыхъ отецъ о пиянствѣ“ говоритъ: „Питие убо умнымъ на веселие есть, а несмысленнымъ, иже упиваются часто, во пьянство“ [1]). Мораль не далекая отъ пословицы: пей, да дѣло разумѣй. Въ этомъ же направленіи существовали и болѣе подробныя наставленія: не надо пить больше трехъ чашъ [2]), не надо пить до обѣда [3]). Такъ учатъ даже каноническіе памятники не только мирянъ, но и священниковъ. Поэтому терминъ: упорядоченіе и будетъ самымъ точнымъ. Подъ него подойдетъ и увѣщаніе священниковъ не ходить на пиры не званными [4]).

Иначе и не могло быть. Чтобы понять это, стоитъ лишь вдуматься въ экономическія условія того времени. Мы вѣдь имѣемъ дѣло съ обществомъ, живущимъ самодовлѣющимъ хозяйствомъ. Имущій отличается отъ неимущаго прежде всего количествомъ запасовъ различныхъ продуктовъ потребленія. То же самое въ деревнѣ и въ городѣ. Въ городѣ живутъ владѣлицы вѣсей и селъ. Кто поитъ и кормитъ, не только угощаетъ: этимъ самымъ богатый и благотворитъ. Благотворительное значеніе пира выразилось ясно въ одномъ изъ отвѣтовъ митроп. Іоанна II. Онъ говоритъ о пирахъ въ монастыряхъ устраиваемыхъ мирянами. Извѣстіе странное. Казалось бы, какимъ образомъ могли пиры имѣть мѣсто въ обителяхъ? А между тѣмъ митрополитъ и ихъ не бичуетъ какъ вопіющее нечестіе. Нисколько. Приведу все это любопытное мѣсто:

> Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзывають мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣваеть, кто лучей створить пиръ, си ревность не о Бовѣ, но отъ лукаваго бываеть ревность си и [де]спою лестью приходящии и образъ милости и духовное оутѣшенье привидящимъ [и] творящимъ пагубу. Подобаеть сихъ всею силою възбраняти епископомъ, наоучающи ико пьяньству

---

[1]) Тамъ же стр. 102.

[2]) Голубинскій. Ист. русск. ц. I², 1, стр. 815—816 и указанное выше слово сообщ. Срезневскимъ Свѣд. и зам. III стр. 321 прим.

[3]) Пам. др. р. к. пр. I, 273 и 279, ср. 920.

[4]) Тамъ же I, 104 и Срезн. Свѣд. и Зам. ч. II, LVII стр. 309.

> злу царства Божия лишаться; яко пьяньство иного зла последуеть [1]).

Далѣе и развивается эта послѣдняя мысль. Но вѣдь запретъ опять не самыхъ пировъ, а ихъ безудержности, ихъ обилія, проистекающаго изъ желанія выказать щедрость. Эта черта въ ея хорошемъ, а не плохомъ смыслѣ, не какъ похвальба, а скорѣе какъ неразумное усердіе, выставляется въ самомъ концѣ этого отвѣта; иначе трудно понять слѣдующія слова:

> и мнять, что добро творять пищелюбья, иже ко мнихомъ любы, [и] не примати мзды. [2]).

Пиръ, такимъ образомъ, одновременно и милостыня. Древній пиръ всегда былъ болѣе или менѣе для званныхъ и не званныхъ, и никогда, ни въ коемъ случаѣ, какъ въ наши времена, не для избранныхъ. Широко должно быть извѣстно, что идетъ пиръ и что заготовлено столько, что хватитъ про всѣхъ. Только при этомъ условіи прихода на пиръ незванныхъ, какъ установленнаго обычая, и имѣетъ смыслъ запретъ священникамъ являться безъ зова.

Но пиръ одновременно и жертва. Трудно прослѣдить въ какой мѣрѣ и всегда ли, но нельзя сомнѣваться въ томъ, что почти каждое „моленіе", каждая жертва, каждое справленіе того или другого праздника или просто обряда — все это было сопряжено съ пиршествомъ. Для насъ особенно важно вникнуть въ это застарѣлое чувство, по которому принесеніе обильной жертвы и самая возможность совершать великое моленіе составляютъ главную надежду и центральную религіозную заботу человѣка. Это чувство не исчезло; оно лишь претворилось. Обиліе праздничнаго стола—показатель довольства, источникъ радости, предметъ гордости и въ нынѣшнее время. Праздничный разгулъ, въ которомъ часто обвиняютъ крестьянъ и который кажется безумнымъ, исходитъ изъ этого древняго бытового пиршества, когда не жа-

---

1) Пам. др. р. к. пр. I, 16 § 29.

2) Тамъ же.

лѣли запасовъ, потому что и дѣвать ихъ было, строго говоря, некуда, и потому что именно къ этому времени и для этой цѣли и скоплялись запасы всякаго съѣдобнаго добра, варилось пиво, готовилась обильная пища для себя, и ввидѣ моленія, и для всякаго, кто захочетъ прійти, для званныхъ и незванныхъ, особенно же для людей веселья, позднѣе для скомороховъ.

Наши памятники упоминаютъ о двухъ такихъ моленіяхъ — пиршествахъ. Одно изъ нихъ моленіе въ бани навьямъ, сохранившееся и до сихъ поръ почти въ такомъ же точно видѣ. Всего подробнѣе объ этомъ разсказано въ компилятивномъ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“. Топятъ бавв, думая, что придутъ мыться предки и потому сыпятъ пепелъ, по состоянію котораго судятъ о томъ, явились ли предки или нѣтъ. Тутъ же ставятъ мясо, яйца, масло и послѣ все это сами ѣдятъ. Другое подобное моленіе это тѣ трапезы роду и рожаницамъ, что особенно безпокоили проповѣдниковъ и стали предметомъ двоевѣрія.

Фольклористовъ и миѳологовъ родъ и рожаницы интересовали всего болѣе въ связи съ вопросомъ о томъ, правъ ли былъ Прокопій, отрицавшій у нашихъ предковъ самое существованіе представленія о судьбѣ. А. Н. Веселовскій сопоставилъ рядъ сказокъ, иллюстрирующихъ вѣрованія въ уготованную и разъ на всегда предрѣшенную человѣку судьбу или долю съ представленіемъ о случаѣ, встрѣчѣ, при чемъ оставилъ открытымъ вопросъ о томъ, что преобладало въ славянскомъ міросозерцаніи: оба вѣрованья борятся между собою [1]). Недавно проф. Сонни, напротивъ, старался показать, что всѣ сказки о Долѣ античнаго происхожденія [2]). Проф. Владиміровъ высказалъ предположеніе, что родъ не что иное какъ

---

[1]) „Судина и Среча принадлежатъ во всякомъ случаѣ двумъ исключающимъ другъ друга міросозерцаніямъ, разнообразно помирившимся въ славянскомъ представленіи судьбы. И не въ одномъ славянскомъ: sors и fors, μοῖρα и τύχη точно также отличаются содержаніемъ идеи“. Разыск. въ области духовнаго стиха XIII. Судьба-Доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ *Сборникъ Отд. русск. яз. и сл. Академіи Наукъ* Спб. 1890 т. 46 стр. 172—261.

[2]) Горе и Доля въ народной сказкѣ. *Университетскія Извѣстія* № 10 Кіевъ 1906 г.; ср. еще Поливка. Новыя данныя для исторіи рожаницъ. *Этнограф. Обозрѣніе* 189.

современный доповой, судя по пуганью дѣтей родомъ, упомянутому въ „Словѣ Даніила Заточника“ [1]). Такъ обстоитъ дѣло въ ученой литературѣ. Намъ покамѣстъ важно не то. Всего существеннѣе самая обрядовая трапеза. „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“ называетъ эти требы „великими“. Очевидно имъ предавало населеніе большое значеніе и самый размѣръ жертвы могъ подходить подъ такое опредѣленіе. Тоже Слово называетъ рожаничную трапезу „второю“. Значитъ, отдѣльно отъ обычной ставилась еще одна, жертвенная ставилась сначала, вѣроятно, такъ же напоказъ, какъ трапеза навьямъ въ банѣ, а послѣ съѣдалась въ молитвенномъ настроеніи. Изъ чего состояло приношеніе, сообщаетъ одна изъ разсѣянныхъ по сборникамъ каноническихъ статей. Она называетъ крупичные хлѣбы, сыры и черпала добровоннаго вина [2]). Другая такая же статья говоритъ, что „краютъ хлѣбъ“, и кромѣ сыра упоминаетъ еще медъ [3]). Тѣ же яства перечислены и въ „Вопросахъ Кирика“ [4]). Что эти трапезы были сопряжены и съ питьемъ, на это указываетъ выраженіе „черпала добровоннаго вина“. Еще опредѣленнѣе свидѣтельство „Вопросовъ Кирика“, гдѣ сказано „горе пьющимъ рожаницѣ“.

Все это вызываетъ представленіе о рожаничной трапезѣ, какъ объ особомъ обрядовомъ пиршествѣ, а о самихъ нихъ, какъ о тѣхъ феяхъ, являющихся при рожденіи младенцевъ, о которыхъ мы всѣ знаемъ съ дѣтства по сказкамъ аббата Перо и ихъ очень популярнымъ передѣлкамъ. Рожаницы, конечно, не свойственны древнему религіозному сознанію, только словяно-русскому. Всѣ индо-европейскіе народы молились и заклинали, справляли требы и вѣрили своей первобытвой вѣрой не только схоже, но и почти одинаково, а элементы ихъ вѣрованій, культовъ и обрядовыхъ дѣйствъ роднятъ ихъ со всѣмъ человѣчествомъ. Это обстоятельство заставляетъ изслѣдователей древнихъ религій расплываться по широкому раздолью сопоставленій и сближеній. Отсюда шаткость построеній. Но оттого менѣе всего достигаетъ истин

---

[1]) Пон. Пам. III стр. 319.

[2]) *Тихонр. Лѣт.* III, отд. III стр. 86.

[3]) Срезн. Свѣд. и Зам. т. II, LVII стр. 314.

[4]) П. др. р. к. пр. I, 31 § 30.

наго понимания древняго религіознаго уклада тотъ, кто хочетъ искать съ самаго начала, прежде всего національнаго. Особенности сказывались, конечно, лишь въ подробностяхъ. Но и то? Поэтому и не вдаваясь въ сложный вопросъ о значеніи и смыслѣ культа рода и рожаницъ, объ отношеніи ихъ къ понятіямъ фатума и судьбы, о томъ, насколько правъ былъ Прокопій, сказавшій, что славяне не знали фатума и, наконецъ, какъ надо понимать вѣру въ судьбу и долю, какія она должна была претерпѣть измѣненія на пути своего развитія у простого народа и у волхвовъ, носителей сокровенной мудрости, у болѣе развитыхъ простыхъ людей и на самой высшей ступени осмысленія у философовъ древности,—оставивъ все это въ сторонѣ, приведу все же одну аналогію изъ міра не русскаго и даже не славянскаго. Мнѣ кажется она существенной особенно потому, что она взята не изъ пестрой неустойчивости сказочныхъ образовъ, а изъ быта и обряда. Наши рожаничныя трапезы прежде всего напоминаютъ „ставянье приборовъ“ феямъ, извѣстное изъ фольклора Запада. Оно засвидѣтельствовано и даже воспроизведено въ пьесѣ трувера Адама де-ла Галь: le jeu d'Adam [1]). Произведеніе это XIII в. Феи являются вслѣдъ за ихъ вѣстникомъ Herlequin, и публика должна была видѣть, какъ усядутся онѣ за столъ и слышать ихъ прорицанія объ самомъ авторѣ пьесы. Чтобы можно было такъ подшутить, надо было, конечно, чтобы вѣра въ фей-рожаницъ уже исчезла. Но о нихъ помнятъ еще долго; вѣра эта исчезла далеко не безслѣдно. Она едвали не дожила до времени Перо т.-е. до XVII в. Въ процессѣ Іоанны д'Аркъ упоминается тоже о трапезахъ феямъ-рожаницамъ въ той мѣстности Лотарингіи, откуда была родомъ Орлеанская дѣва [2]).

Итакъ рожаницы—прежде всего моленіе, объектъ жертвы и жертвеннаго пира. Онѣ окутывали мысль и чувство, укоренены были въ привычкахъ, освящены созданіями воображенія и имѣли значеніе въ самомъ главномъ и основномъ—въ хозяйствѣ. Если мы вдумаемся теперь въ положеніе при-

[1]) См. мою статью „Литературная исторія Арраса въ XIII вѣкѣ“ *Ж. Мин. Нар. пр.* 1900. Февраль стр. 284.

[2]) Anatole France Vie de Jeanne d'Arc Paris 1908 г. II pp. 12—13.

ходскаго духовенства, то станетъ совершенно ясно, во-первыхъ, почему тутъ была наиболѣе подходящая почва для двоевѣрія, а во-вторыхъ, почему центральное духовное управленіе должно было съ особой заботливостью отнестись къ прекращенію именно вотъ этого моленія народнаго.

Намъ трудно себѣ представить приходъ безъ земли и священника, вовсе не ведущаго никакого хозяйства. Однако „церковная земля" явленіе весьма недавнее. Оно не восходитъ дальше Екатерины [1]). Въ XVI в. къ нѣкоторымъ церквямъ была приписана земля, а къ нѣкоторымъ нѣтъ [2]). Чѣмъ же жилъ священникъ? Онъ стало-быть зависѣлъ исключительно отъ такъ наз. „славъ" т.-е. сборовъ съ прихожанъ натурой, какъ это дѣлается до сихъ поръ, и отъ отправленія требъ [3]). Но ни сборы, ни требы не могли быть правильны въ первые вѣка христіанства. Ни то ни другое не могло имѣть характера обязательности. Населеніе надо было еще пріохотить къ молебнамъ, крестинамъ, христіанскому браку и христіанскому погребенію. Въ другой связи мы сейчасъ увидимъ, что все это было весьма мало распространено. Оттого не плата за требу, какъ плата за трудъ, должна была выдвинуться на первое мѣсто, а приношеніе, какъ приношеніе жертвенное. Различіе между тѣмъ и другимъ, т.-е. приношеніемъ—платой и приношеніемъ—жертвой, громадное. Въ первомъ случаѣ происходитъ простой переходъ цѣнностей изъ однихъ рукъ въ другіе. Священникъ за оказываемыя имъ услуги становится обладателемъ извѣстныхъ цѣнностей и, какихъ, безразлично. Онъ принимаетъ натурой, но нѣтъ препятствія къ тому, чтобы ему было заплачено деньгами. Во второмъ случаѣ вся тяжесть, все значеніе въ самихъ продуктахъ приносимыхъ и отчуждаемыхъ по религіознымъ побужденіямъ, и священникъ только пользуется ими, какъ представитель культа. Въ первомъ отношеніи мірянину нужна треба т.-е. крестины, похороны, вѣнчаніе, молебенъ, а плата за это, пожалуй, даже тягостна, какъ въ силу матеріальныхъ, такъ и религіозныхъ причинъ. Во второмъ случаѣ хочется

---

1) Голубинскій. Ист. русск. ц. I², 1 стр. 542 прим.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же стр. 536—538.

принести. Вѣками въ это отчужденіе продуктовъ привыкли вкладывать надежду; главное религіозное отправленіе было именно въ этомъ. Тутъ священнику надо было не требовать, просить, можетъ быть, вымогать, тутъ нужно было совершенно другое и очень опасное для чистоты вѣры: обставлять выгодный священнику по существу пріемъ продуктовъ такъ, чтобы приносящій чувствовалъ удовлетвореніе, чтобы это успокаивало его и отвѣчало потребностямъ его темной вѣры. Такъ подошли мы вплотную къ возникновенію тѣхъ именно проявленій двоевѣрія, какія бичуетъ „Слово Христолюбца“.

Съ самаго момента распространенія христіанства на Руси устанавливается два приношенія этого послѣдняго типа; это кануны отъ гречеческаго κάνεον=корзина [1]) и кутья. Кутья имѣла, вѣроятно, болѣе широкое значеніе чѣмъ теперь, но какое, мнѣ дознаться не удалось. Кавунъ приносился на канунѣ т.-е. подъ праздникъ. И то, и другое доставлялось охотно; заключаю это изъ того, что центральное церковное управленіе сдерживаетъ рвеніе, запрещаетъ его слишкомъ большое обиліе. Въ довольно позднемъ памятникѣ въ „Сказаніи Изосимы о отреченныхъ книгахъ“ XV в. [2]) находится такое любопытное мѣсто: „носять масленую ядь и молочьную и яицы съ просфирами въ церковь, или съ кутьею, а то все вмѣстѣ попове покажають и свящають: таковая дѣйствуя попъ, да извержется сана своего: развѣе достойно кутію чисту и канунъ вносити въ церковь и священи, и то во олтарь не носити, а брашво на потребу нищимъ, а не свящати съ кутьею“. Тутъ ясно сказываются и приходятъ въ столкновеніе два взгляда на вещи. Приносившій хотѣлъ освященія. Для этого онъ и несъ. Это ему всего важнѣе, какъ и теперь освященіе пасхальнаго розговена для многихъ важнѣе самаго присутствія на заутрени. Священникъ шелъ на встрѣчу, и вотъ кутья, очевидно въ угоду прихожанамъ, вносится въ алтарь. Самое раннее запрещеніе этого торжественнаго освященія кутьи мнѣ встрѣтилось въ Опредѣленіяхъ Владимірскаго Собора, названныхъ „Правило Кирилла митрополита“ [3]).

[1]) Тамъ же стр. 535.

[2]) П. др. р. к. пр. I, 794. Памятникъ поздній, самаго конца XV, но извѣстіе очевидно касается глубокой древности.

[3]) Тамъ же, 99—100.

Въ пунктѣ 1-омъ сказано: „Ничто же да не внесено боудеть въ Божии алтарь, ни коутья, ни ино что отиноудь". Тоже повторено и въ „Епископскомъ поученіи новопоставленному священнику" [1]): „въ алтарь не поси коутьѣ, ни пива". Въ „Словѣ Христолюбца" сказано только „а лише коутья", и эти слова принадлежатъ къ самымъ первымъ вставкамъ. Надо ли заключать отсюда, что въ XI в. кутья считалась вообще не допустимой? Это остается не яснымъ. Но во всякомъ случаѣ можно признать канунъ и кутью первыми, и возникшими, и оставшимися лишь наполовину запрещенными обрядами церковнаго двоевѣрія.

Что касается кануна, то можно пойти и дальше. Канунъ, названіе превратившееся въ календарное обозначеніе, можетъ быть въ такомъ распространенномъ смыслѣ и зашедшее на Русь, сталъ праздникомъ и празднествомъ, не только предметомъ и срокомъ приношеній, но и пиршествомъ, а отсюда и временемъ игрищъ. Этотъ послѣдній характеръ кануна засвидѣтельствованъ 8-мъ пунктомъ „Правила Кирилла митрополита":

> Все слышахомъ і въ субботу вечеръ сбираються вкупь мужи и жены, и играють и пляшуть бестудно, и скверну дѣють въ нощь святаго въскресенія, яко Дионусовъ праздникъ празднують нечестивіи елини вкупѣ мужи и жены, яко и кони вискають и ржуть, и искверну дѣють. И нынѣ да останутся того [2]).

Суббота вечеромъ, это вѣдь несомнѣнно канунъ. Что канунъ значитъ и праздникъ со всѣми его обычными радостями: обильной пищей и питьемъ, можно заключить изъ апокрифической легенды о св. Николаѣ, сохранившейся въ древней письменности, гдѣ бражникъ встрѣтивъ у воротъ рая Николая Угодника, исполняющаго тутъ обязанности ап. Петра, оправдывается, что самъ святитель велѣлъ кануны справлять т.-е. бражничать [3]). Никола Угодникъ оттого упомянутъ въ подоб-

---

[1]) Тамъ же, 105.

[2]) Тамъ же 100.

[3]) См. мою работу о „Микола Угодникъ и Св. Николай" *Зап. Неофил. Общ. при Спб. Универс.* 1892, стр. 55.

номъ разсказѣ, что въ его честь—„братчины никольщины“. общественныя пиршества, воспѣтыя въ былинахъ о Василіи Буслаевѣ. И братчина связана съ канунами. Братчинами долго назывались деревенскіе праздники т.-е. теперь уже праздники въ честь того святого, которому, посвящена деревенская часовня [1]), а когда-то, несомнѣнно пріуроченная къ чему-нибудь другому, весьма вѣроятно и къ культу предковъ. Такъ влекла сама жизнь, самый древній укладъ ея, замѣстителей языческаго жречества, все ближе притягивая ихъ къ тому же обрядовому обиходу, къ тѣмъ же, только заново и по новому осмысленнымъ потребностямъ населенія, къ тѣмъ же, но во имя новаго, преслѣдуемымъ выгодамъ самихъ священнослужителей.

Но одними ли требами, славами, канунами жило приходское духовенство? Проф. Голубинскій предполагаетъ, что выходившіе изъ среды крестьянъ священники оставались крестьянами т.-е. продолжали жить земледѣльческимъ трудомъ [2]). Это очень вѣроятно но аналогіи съ послѣдующимъ, хотя прямыхъ указаній на подобное положеніе вещей нѣтъ. Не будетъ ли тогда позволительно провести и другую аналогію съ послѣдующимъ, аналогію съ положеніемъ тѣхъ, кто находится на попеченіи крестянскихъ обществъ, не владѣя землею? „Слово Христолюбца“ въ обращеніи къ священникамъ говоритъ имъ: „Того бо ради пьете и ясте и дары емлете у нихъ. Аще ли поучити ихъ не хочете, да не примѣшаитеся къ нимъ“. Поученіе, такимъ образомъ, различаетъ двѣ разныя вещи: дары съ одной стороны и питье и ѣденіе у паствы съ другой. Нельзя ли понять это въ самомъ прямомъ и буквальномъ смыслѣ? Какъ будто бы ничего не мѣшаетъ этому, а аналогія на лицо. Еще такъ недавно „учевикъ“ т.-е. вольнонаемный учитель, котораго приглашали не совсѣмъ еще обвицавшія деревни для обученія ребятишекъ грамотѣ столовались, переходя изъ дома въ домъ, отъ однихъ родителей своихъ воспитанниковъ къ другимъ. Они именно „пили и ѣли у нихъ“. Самый простой способъ платы натурой. Не находился ли когда-то и священникъ въ томъ же положеніи?

---

[1]) Голубинскій Ист. русск. ц. I², стр. 539.

[2]) Тамъ же стр. 543.

Представленіе о чемъ-либо подобномъ возникаетъ невольно, когда знакомишься съ запрещеніемъ „Святительскаго поученія новопоставленному священнику“: „Не званъ не ходи на пиръ и на покормъ“ [1]). Или когда читаешь такое наставленіе священникомъ: „Яко пси пакостивіи налезаете чюжая трапезы и не можете насытитися от неоудържанія своего и домы чюжая обходите и непозвани, гдѣ яко скоти на заколеніе питаетеся и піете яко въ оутелъ мѣхъ вливаете“ [2]). Какъ можетъ ходить домовитый, осѣдлый, имѣющій собственное хозяйство священникъ „на покормъ“? И что значитъ это выраженіе, если въ немъ нельзя видѣть только что указанной формы общественной оплаты пастырскаго труда. Что она должна была приводить къ недоразумѣніямъ, къ объясненіямъ и столкновеніямъ самаго грубого свойства—это понятно, и этимъ и объясняется только что приведенное наставленіе, но не отсюда ли и стремленіе сдѣлать самихъ священниковъ хозяйственными, стремленіе и ихъ самихъ пріобщиться къ хлѣбопашеству, получить сразу и разъ навсегда землю, вмѣсто этого очереднаго прокорма?

Таковы обстоятельства, дѣлающія болѣе чѣмъ необходимыми увѣщанія на соборахъ: „възлюбленіи, бѣгайте жьртвы идолькоѣ и трѣбокладенья и всея слоужьбы идольскыя“. Эти слова внесены въ „Слово Христолюбца“ непосредственно вслѣдъ за тѣмъ какъ оно приняло форму, сохраненную текстомъ Паисьевскаго сборника. Жизнь какъ бы предлагала мириться этимъ двумъ боровшимся началамъ: христіанскому міросозерцанію и древнему укладу языческихъ жертвоприношеній. И когда не устоятъ священники передъ открывавшимся соблазномъ, когда потянетъ ихъ злая воля пріобщиться и къ этимъ запретнымъ для нихъ „вторымъ трапезамъ“ роду и рожаницамъ, которыя они должны были бы всячески искоренять, когда они „смѣшаютъ нѣкыя чистыя молитвы съ проклятымъ моленіемъ идольскымь“, тогда будетъ справедливъ этотъ рѣзкій упрекъ, бросаемый послѣдней окончательной редакціей „Слова Григорія Богослова о томъ како погани кланялись идоломъ“: „череву работни попове уставиша трепарь при-

[1]) Пам. др. р. к. лр. I, 104.

[2]) Срезн. Свѣд. Зам. II, LVIII стр. 309.

кладати Рожества Богородици къ рожаничьнѣ трапезѣ, отклады дѣючи. Таковии нарицаются кормогузьци, а не рабы Божьи"?

Центральное управленіе церковью, стало быть боролось со зломъ дѣйствительнымъ, съ опасностью, вытекавшей изъ природы вещей. Но мы теперь увидимъ, что бороться такъ сказать по всей линіи, безъ компромиссовъ, ставя требованія настоящаго воздержанія, осуждая крѣпкіе напитки, какъ таковыя, пиры какъ слишкомъ плотское празднованіе, и добиваться того, чтобы новообращенные христіане дѣйствительно „стончили плоть" [1]) и „праздновали не еллински, а духовно", не могло, не имѣло ни охоты, ни основаній и центральное управленіе церковью. А отсюда и то двойственное отношеніе къ пирамъ, какое было указано въ началѣ этой главы, и то своеобразное восхваленіе пировъ Владиміра, какое мы видѣли въ лѣтописи.

Христіанство распространялось у насъ постепенно. „Уничтоженіе язычества въ древней Руси—писалъ еще Буслаевъ,—можно опредѣлить не столько вѣками, сколько мѣстностями. Въ кіевской области, напримѣръ, уже въ XII в. господствовало христіанство, тогда какъ сѣверо-восточная Русь была погружена въ язычество" [2]). Проф. Голубинскій считаетъ, что Владиміръ крестилъ все восточно-славянское населеніе Руси [3]), но онъ высказываетъ предположеніе, что Новгородъ во время построенія св. Софіи былъ еще настолько языческимъ, что епископію Новгородскую пришлось обнести стѣнами и отсюда — Кремль на лѣвомъ берегу Волхова [4]), сохранившійся и до сихъ поръ, тогда какъ княжескій дворъ, несомнѣнно, стоялъ вовсе не тутъ, а на торговой сторонѣ т.-е. на правомъ берегу. Въ настоящее время христіанизація представляется однако все съ большей опредѣленностью процессомъ не только географическаго распространенія, но кромѣ того и въ самой тѣсной связи съ этимъ еще и распространеніемъ отъ сословія къ сословію, внизъ и въ ширь по скалѣ соціальныхъ отношеній. Крестилась при Владимірѣ Русь въ

---

[1]) Выраженіе одной изъ проповѣдей Өеодосія Печерскаго.

[2]) *Тих. Лѣт.* (1859) I, отд. III стр. 94.

[3]) Голубинскій Истор. русск. ц. I², 1 стр. 172—179.

[4]) Тамъ же стр. 176 прим.

ея не нынѣшнемъ географическомъ смыслѣ, а въ болѣе первоначальномъ этнографически-сословномъ [1]). Крестилась знать, сначала кіевская, потомъ новгородская; только позднѣе христіанство захватываетъ болѣе широкіе слои населенія и все болѣе отдаленныя отъ Кіева области. Русь и означаетъ первоначально знать; такъ называются захватившіе власть и осѣвшіе на югѣ варяги, въ противоположность ихъ сѣвернымъ сородичамъ въ Новгородѣ, еще долго продолжавшимъ носить имя: варяги. Таково мнѣніе А. А. Шахматова; таково же—проф. Ключевскаго [2]).

Самыя обстоятельства распространенія христіанства тѣснымъ образомъ связаны съ ростомъ сначала руськой, а послѣ и русской государственности. А. А. Шахматовъ основныя черты этого процесса для IX, X и XI столѣтій представляетъ какъ „борьбу между варяжскимъ сѣверомъ и русскимъ югомъ“ [3]). „Странный оборотъ,—пишетъ онъ,—принимаетъ эта борьба; сѣверный князь остается не разъ побѣдителемъ; онъ захватываетъ Кіевъ, изгоняетъ соперника; но потомъ осѣдаетъ въ Кіевѣ, и становится самъ уже русскимъ, а не варяжскимъ княземъ: „и бѣша у него мужи Варязи и оттолѣ прозвашася Русью“. Вспомнимъ Олега Игоря, позже Владиміра, наконецъ, Ярослава. Въ этой борьбѣ проигрываетъ тотъ или иной русскій князь, но выигрываетъ русскій югъ; напротивъ, побѣждаетъ князь варяжскій и проигрываетъ варяжскій сѣверъ. Ясно, что государственность покоилась на югѣ на болѣе прочныхъ основаніяхъ. Соревнованіе между русскимъ и варяжскимъ началами оканчивается полнымъ торжествомъ начала русскаго“ [4]). Не остается ли только прибавить къ этимъ словамъ: а одновременно и торжествомъ христіанства, чтобы картина получила свою совершенную законченность? Варяги стремятся въ Византію и по пути захватываютъ вмѣстѣ съ собою въ томъ же вихрѣ и натискѣ славянъ и частью финновъ, болѣе другихъ чудь, но одновре-

---

[1]) Пр. Голубинскаго этого послѣдняго вовсе не беретъ въ соображеніе, Для него Русь—народъ. Оттого и крещеніе понято имъ иначе.

[2]) Шахм. Раз. стр. 324 и Ключевскій Русск. Ист. Москва 1906 т. I стр. 197.

[3]) Шахм. Раз. стр. 327.

[4]) Тамъ же.

менво съ этимъ они сами ославяниваются и Владиміръ „отъ племени варяжъска“ [1]) поклоняется Перуну, Даждьбогу, Стрибогу, божествамъ славянскимъ. Этому вихрю и натиску сѣверныхъ народовъ опытная въ дипломатіи и богатая Византія противопоставляетъ приглашеніе ихъ въ свои полки подъ свою имперскую дисциплину и крещеніе, т.-е. подчиненіе своей церкви, на встрѣчу варварамъ въ ихъ собственную среду вносившей Слово Божіе [2]). Митрополія въ Переяславлѣ, при Владимірѣ и Святополкѣ и въ первое время при Ярославѣ, была послѣднимъ этапомъ, послѣдней остановкой христіанства. Отсюда оно двигается частью оваряженное, частью славянизованное, двигается дальше уже русскимъ и отнынѣ русскій и будетъ значить христіанинъ, и Русь вскорѣ назовется святою Русью.

Для настоящаго момента этого изслѣдованія намъ всего важнѣе близость христіанства на Руси, какъ къ государственности вообще, такъ и къ правящимъ классамъ. Что крестилась сначала именно знать, эту существеннѣйшую особенность первой поры Христова ученія и такъ называемыхъ „новыхъ людей“ т. е. вновь избранныхъ Благостью Божіей себѣ въ сыны, ярко изображаетъ часто приводимое обращеніе древней проповѣди на недѣлю мытаря и фарисея: „не хвались родомъ, ты, благородный, не говори: отецъ у меня бояринъ, а мученики христовы братья мнѣ“ [3]). Тутъ намекъ на варяга Туры и его сына. Проповѣдь эта, такимъ образомъ, показываетъ, что въ сознаніи людей того времени кичиться знатностью, значило выставлять свое варяжское происхожденіе, а на равнѣ съ этимъ напоминать и о своей принадлежности къ христіанству. И въ самомъ дѣлѣ. Наши древнѣйшія проповѣди почти всѣ обращаются къ богатымъ и знатнымъ. Ихъ они поучаютъ и только ихъ и имѣютъ въ виду. Насколько укоренилось это воззрѣніе, что христіанство для знати, можно судить изъ этихъ не требующихъ никакого коментарія словъ поученія, приписываемаго либо св. Нифонту, либо св. Афа-

---

[1]) Древняя проложная статья о Владимірѣ прим. Тамъ же стр. 309 пр. 2-ое.

[2]) См. объ этомъ статью В. Г. Васильевскаго о варяго-русскомъ полку въ Византіи Собр. Соч. т. I. Изд. Ак. Н. Спб. 1908.

[3]) См. Шахм. Раз. стр. 310 и прим.

насію: „Смирения человѣка не осудитъ Богъ. Мощно убо спастися аще кто и имѣнія неимать, или вдова или сирота“ [1]). Говорить это имѣло смыслъ только передъ обществомъ, видѣвшемъ въ христіанствѣ религію высшаго сословія. Но вотъ другое свидѣтельство, въ „Отвѣтахъ митрополита Іоанна II“, гдѣ констатируется это воззрѣніе въ еще болѣе ясныхъ выраженіяхъ. Дѣло идетъ о христіанскомъ бракѣ; оказывается, что не только онъ не сталъ еще обычнымъ, но возникаетъ сомнѣніе, дѣйствительно ли и простые люди должны вѣнчаться въ церквахъ. Митрополитъ, конечно, отвѣчаетъ: да, самымъ настоятельнымъ образомъ и требуетъ наложенія епитимьи на тѣхъ, кто „кромѣ благословенья творятъ свадьбу“. Вотъ слова вопрошанія: „оже не бываетъ на простыхъ людяхъ благословенье и вѣнчанье, но бояромъ токмо и княземъ вѣнчатися; простымъ же людемъ, яко и меньшицѣ поимають жены своя с плясаньемь и гуденьемь и плесканьемь“ [2]).

Итакъ, если священники ходили „на прокормъ“, пили и ѣли у паствы, то не къ крестьянамъ ходили они со двора на дворъ, какъ въ нынѣшніе деревенскіе праздники. Это происходило въ сѣняхъ богатыхъ и знатныхъ домовъ, гдѣ трапеза или законный обѣдъ были одинаково близки пиру. Священникъ вращался въ кругу правящихъ, на первыхъ порахъ и долго потомъ, онъ вхожъ въ княжескіе дворы. Его называютъ рядомъ съ дружинниками; входитъ въ употребленіе давать попамъ и монахамъ дипломатическія порученія. Уже возникаетъ терминъ дьякъ [3]). Къ этой-то близости къ княжескимъ дворамъ и къ ихъ дружинѣ я и велъ все дѣло. У богатыхъ имѣли мѣсто и „отклады“ и вторыя трапезы Роду и роженицамъ, и моленіе навьямъ, и тѣмъ еще соблазнительнѣе становилось пріобщиться къ этимъ обильнымъ брашнамъ и многому питію. Для нашей задачи это существенно и въ другомъ отношеніи. Христіанство на Руси уложилось въ уже готовыя формы дружиннаго быта, приспособилось къ нему, влило въ него новый смыслъ, увлекло дальше къ знакомой уже изъ греческой каноническской литературы государственно-

[1]) Пон. Пам. III стр. 42; см. также прим. на стр. 263.
[2]) Пам. др. р. к. пр. I, 18 § 30.
[3]) Обо всемъ этомъ см. у Голубинскаго Ист. р. ц. т. I[2], I стр. 560—563.

сти. Но пока корсунскіе греки и ихъ потомки, ютившіеся преимущественно около Десятинной церкви [1]) и митрополичьяго двора, это лишь отчасти зависѣвшее отъ князей духовенство, добиваются десятины и самостоятельной юрисдикціи, какъ это выражено въ уставахъ псевдо-Владиміра и псевдо-Ярослава [2]), коренное русское духовенство все болѣе вживается въ устои дружиннаго быта, вліяетъ на него, но и само подвергается его вліянію.

Яркимъ свѣтовымъ пятномъ среди сумерокъ нашихъ древностей встали эти три очерченныя А. А. Шахматовымъ фигуры: преп. Никонъ, Янь, сынъ Вышатинъ, и Глѣбъ Святославичъ [3]). Мы уже знаемъ, что всѣ три они были близки другъ къ другу, обмѣнивались знаніями и мнѣніями и всѣ три, каждый по своему, боролись съ язычествомъ. Янь, сынъ Вышатинъ—типичный дружинникъ и сынъ дружинника. Его отецъ при Ярославѣ принималъ участіе въ несчастномъ походѣ Владиміра Ярославича на Царьградъ, послѣднемъ походѣ Руси противъ римской имперіи. Вышата тогда попалъ въ плѣнъ и преп. Никонъ со словъ его сына разсказываетъ, при какихъ обстоятельствахъ это случилось [4]). Самаго Яня мы видимъ сначала даньщикомъ Святослава Ярославича, потомъ тысячникомъ Кіева, потомъ уже девяностолѣтнимъ старикомъ воеводой Ярослава. Онъ умеръ въ 1106 году и это обстоятельство вписано въ Лѣтопись, потому что онъ многое сообщилъ составителямъ; „еже и вписахъ въ лѣтописаньи семь, отъ него же слышахъ“ [5]),—говоритъ то лицо, которому принадлежитъ продолженіе лѣтописи въ началѣ XII в. Янь Вышатичъ былъ въ близкихъ отношеніяхъ съ преп. Ѳеодосіемъ Печерскимъ, и тотъ напророчилъ Яневой женѣ Маріи,

---

[1]) О корсунскихъ попахъ см. у Шахм. Корс. Лег. *Сборн. Лам.* т. II стр. 1102 и слѣд., 1127 и слѣд. и стр. 1136.

[2]) Оба устава пок. у Лейб. Св. Лѣт. стр. 296—306; о ихъ подложности и о томъ, что они всетаки имѣютъ историческое значеніе см. у Голубинскаго Ист. р. ц. I [2]. 1, стр. 399 — 408 и 420 и слѣд.; о происхожденіи Устава Владиміра см. также у Шахм. Корс. Лег. *Сборн. Лам.* II стр. 1127 и слѣд.

[3]) Шахм. Раз. стр. 435, 438—439, 443—444.

[4]) Тамъ-же стр. 442—443 и текстъ стр. 584.

[5]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 211.

что она будетъ похоронена рядомъ съ нимъ [1]). Что Янь Вышатичъ былъ дружинникомъ-христіаниномъ и христолюбцемъ, что онъ всецѣло принадлежалъ къ числу „новыхъ" и „вѣрныхъ" людей, видно изъ замѣчанія о немъ составителей лѣтописи, вписавшихъ его кончину. Они называютъ его „старецъ добрый"; онъ жилъ „въ старости маститѣ, живъ по Закону Божію; не хужѣй бѣ первыхъ праведниковъ" [2]). О столкновеніи князя Глѣба Святославича съ новгородскимъ волхвомъ сказано всего нѣсколько словъ [3]). Но „Повѣсти временныхъ лѣтъ" даютъ и ему оцѣнку подобную Яневой: „бѣ же Глѣбъ милостивъ убогымъ и страннолюбивъ, тщанье имѣя къ церквамъ, теплъ на вѣру и кротокъ, взоромъ красенъ" [4]). Никонъ былъ на его сторонѣ въ его борьбѣ за Тмураканъ съ Ростиславомъ, хотя и Ростислава хвалилъ Никонъ за то, что тотъ, когда пришелъ Святославъ возстановить на столѣ сына, отнюдь не поднялъ руки на дядю своего и только потомъ, когда удалился Святославъ, вновь выгналъ Глѣба изъ Тмутаракани [5]). Тутъ рано сказалась одна изъ наиболѣе дорогихъ „новымъ людямъ" мыслей, мысль именно христіанъ-дружинниковъ, что не должны князья „крамолу ковать" другъ на друга, что слѣдуетъ наблюдать право первородства и быть солидарными другъ съ другомъ передъ общими врагами—поганой степью [6]). Въ такой поэтической формѣ эта мысль будетъ выражена въ Словѣ о Полку Игоревѣ.

Всего важнѣе намъ однако самъ Никонъ, печерскій монахъ и писатель. Онъ ведетъ дѣятельную жизнь. Мы видимъ его то въ обители, гдѣ онъ редактируетъ за-ново лѣтопись, то въ Тмутаракани, гдѣ онъ основываетъ на островѣ монастырь св. Богородицы [7]). По порученію Тмураканцевъ онъ ѣдетъ въ Черниговъ къ Святославу просить его сына Глѣба на кня-

---

[1]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 168—169 (подъ 1091 г.).

[2]) Тамъ-же стр. 211.

[3]) Шахм. Раз. текстъ стр. 604.

[4]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 156.

[5]) Подъ 1065 г. Шахм. Раз. стр. 597.

[6]) См. рѣчь Ярослава передъ смертью. Тамъ-же стр. 585.

[7]) Житіе Θеодосія Печерскаго у Яковлева Памятники русской лит. XII и XIII вв. Спб. 1872 стр. XVIII.

женіе и привозить его съ собою [1]). Его зовутъ „великимъ Никономъ", позднѣе онъ будетъ игуменомъ Кіево-Печерскаго монастыря. И вотъ этотъ центральный человѣкъ общественной жизни юга Россіи, носитель и литературный выразитель воззрѣній новыхъ людей несомнѣнно ближе всего стоитъ именно къ дружинникамъ и дружиннымъ воззрѣніямъ. Его идеалы, если можно такъ выразиться о монахѣ, не церковные, а свѣтскіе. Онъ прежде всего патріотъ [2]). Въ его сознаніи уже сложилось представленіе о единствѣ Руси подъ властью Владиміровичей, которыхъ скоро его преемникъ по лѣтописанью назоветъ Рюриковичами [3]). Печерская обитель была вся по своимъ стремленіямъ какъ бы не только подвижническн-церковной, но и свѣтской въ томъ смыслѣ, что она стоитъ и хочетъ стать ближе къ князьямъ и ихъ дружинѣ, чѣмъ къ митрополичьему двору. Съ этимъ послѣднимъ она ведетъ борьбу; она хочетъ подчиняться одному только князю и когда она будетъ возведена въ Лавру, эта борьба увѣнчается успѣхомъ; она въ церковномъ отношеніи получитъ право сноситься непосредственно съ Византіей [4]). Но все это наступитъ позднѣе, а въ XI в., когда не забытъ еще русскій митрополитъ Илларіонъ, самъ поспособствовавшій основанію обители [5]), Печерскій монастырь въ лицѣ Ѳеодосія и Никона отзывается на политическія событія, ссорится и мирится съ князьями, принимаетъ сторону то одного то другого, т.-е. дѣлаетъ именно все то самое, что происходило и въ княжескихъ сѣняхъ, живетъ тѣми интересами, какими жили и дружинники, участники и сообщники, а въ значительной мѣрѣ и вдохновители княжеской политики [6]).

Въ никононской редакціи Древнѣйшаго свода точка зрѣнія дружинника сказывается такъ ярко, когда дополняются свѣ-

---

[1]) Тамъ-же стр. XXVIII.

[2]) Факты о Никонѣ см. у Шахм. Раз. стр. 423 и слѣд.; это пониманіе личности Никона однако всецѣло на моей отвѣтственности.

[3]) А. А. Шахматова считаетъ, что впервые названъ Рюриковичемъ Игорь въ Начальномъ Сводѣ Раз. стр. 316, 321 и 339.

[4]) Д. И. Абрамовичъ. Изслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. Спб. 1902 (изд. Ак. Наукъ) стр. 75—77.

[5]) См. Лѣт. объ постройкѣ пещеры Илларіономъ. Текстъ Шахматова Раз. стр. 587.

[6]) Шахм. Раз. стр. 421—422 и 436—437.

дѣнія о столкновеніи Ярослава Мудраго съ его братомъ Мстиславомъ Тмутараканскимъ. Преп. Никонъ замѣчаетъ объ этомъ послѣднемъ князѣ:

> Бѣ же Мстиславъ дебелъ тѣлъмь, чьрмнъвь лицьмь, великома очима, храбръ на рати, милостивъ, и любяще дружину по велику, имѣния не щадяще, ни питья, ни ядения браняше [1]).

Характеристика эпическаго героя. Особенно любопытны для насъ слова Никона о щедрости. Всякій знакомый со средневѣковой поэзіей запада вспомнитъ при этомъ эти часто повторяемыя похвалы пѣвцовъ всякаго рода, древне-германскихъ скоповъ, трубадуровъ, труверовъ, миннезингеровъ и жонглеровъ болѣе позднихъ временъ, для которыхъ щедрость первое качество и скаредность самое презрѣнное свойство. Никонъ на дѣлѣ показываетъ любовь Мстислава къ своей дружинѣ, когда при осмотрѣ поля битвы на Альтѣ заставляетъ его воскликнуть: „къто сему не радъ? се лежитъ Сѣверянинъ, а се Варягъ, а дружина своя цѣла“ [2]). Не очень это по-христіански, но дружинники не могли не цѣнить подобныхъ чувствъ.

Но если близокъ Никонъ по міросозерцанію къ княжескимъ даньщикамъ и дружинникамъ, можно ли обобщать это? Если даже подобные взгляды были свойственны всей Печерской обители, то и тогда, развѣ это показатель? Среда возникновенія нашихъ проповѣдей иная, хотя и близкая. Можетъ быть, въ указанныхъ чувствахъ и понятіяхъ лишь вліяніе дружинниковъ, сказавшееся на лѣтописцахъ, какъ таковыхъ, и эти взгляды и чувства вовсе не характерны для всего духовенства?

Мнѣ думается, что, разъ нельзя сомнѣваться въ постепенной христіанизаціи Руси сверху внизъ, черезъ высшіе классы общества, властью князей, разъ мы знаемъ, что еще до крещенія, именно среди варяговъ княжеской дружины, нашлись первые мученики за вѣру Христа, что христіанство шло че-

[1]) Тамъ-же текстъ стр. 582.
[2]) Тамъ же, стр. 580.

резъ Византію, при посредствѣ ея вліянія на сѣверныхъ варваровъ, а вліяніе это должно было сказаться прежде всего именно на варягахъ, привлекаемыхъ въ Царьградъ и для цѣлей своихъ военно-торговыхъ экспедицій по великому пути изъ варягъ въ греки, и потому что имъ охотно предлагали тамъ службу, обсудивъ все это, нельзя сомнѣваться: да, „новые люди“ нашлись прежде всего въ княжескихъ сѣняхъ, за стольнымъ пиромъ, среди ратныхъ людей, и эти особенности ихъ должны были сказаться. Близость, а можетъ быть и тѣсная дружба Яня Вышатича и Никона, это въ нѣкоторомъ родѣ сотрудничество ихъ и единомысліе—не только показатель, mensura speciei, но и необходимое слѣдствіе, образъ который, должно было бы возсоздать воображеніе по требованіямъ логики, если бы этотъ образъ не дала сама жизнь, живая и запечатлѣнная чернымъ по харатейной или пергаментной бѣлизнѣ. Духовенству, и пришлому, и туземному, а послѣднему еще болѣе, нужны были и княжеская ласка и и княжеская щедрость; только черезъ ея посредство можно было обосноваться и стать самостоятельствомъ. И вотъ эти то необходимыя качества князя христіанство нашло готовыми въ формахъ еще языческаго дружиннаго быта. Дружинникъ не только ходитъ на прооормъ къ князю, онъ столуется у него, для него просторны княжескія сѣни, и варятся медъ и пиво, и ставятся трапезы, и идутъ пиры [1]). Пиры—право дружины; сѣни князя ея достояніе; сама воля князя ааъ бы составляетъ одно съ волею дружины; князь силенъ только „любя дружину и съ ними думая о строи землявѣмь“ [2]). Тутъ христіанство не только не могло достигнуть, ничего бо̀льшаго какъ внести упорядоченіе, но ничего другого ему и не надо было.

Проф. Голубинскій очерчивая бытъ духовенства въ домонгольскую пору приводитъ это извѣстіе изъ Ипатьевской Лѣтописи подъ 1150 годомъ; дѣло идетъ о Бѣлгородскомъ князѣ Борисѣ, сынѣ Юрія Долгорукого; „Въ тоже время,— записываетъ лѣтописецъ,—Борисъ пьяшеть въ Бѣлгородѣ на сѣньници съ дружиною своею и съ попы Бѣлогородскими“ [3]).

---

[1]) Brunner. Deutshe Rechtsgeschichte [2]. Lpz. 1887. S. 197.

[2]) Древн. Св. Шахм. Раз. стр. 569, 24—25.

[3]) Ист. русск. ц. I[2], стр. 561—562; извѣстіе изъ Ипатьи Лѣт. подъ 1188 г.

Слово: „пьяшеть“ проф. Голубинскій переводитъ: „по-просту пьянствовалъ“ [1]). Зачѣмъ такъ строго и вообще зачѣмъ оцѣнивать съ точки зрѣнія нашей морали? Князь Борисъ дѣлалъ то, что и подлежало князю. Онъ совершалъ „медо-питіе“ или „пиво-питіе“ со своею дружиною. Народное воображеніе правильнѣе оцѣниваетъ подобные образы, когда Владиміра заставляетъ пировать съ богатырями, но ни о какомъ пьянствѣ не упоминаетъ. Княжескій пиръ, какъ и братчина—актъ обрядовой, установленный издревле. Неразрывно связаны на немъ съ угощеніемъ и подарки. Это—проявленіе щедрости, былинная шуба со своего плеча, серебряныя ложки дружины Владиміра [2]). А поводъ для щедрости всегда одинъ и тотъ же: щедростью силенъ богатый, когда сила нужна не только, чтобы достигать богатства, но чтобы сохранить его. Всякій дружинный князь долженъ знать: „яко сребрьмъ и златѣмъ не имамъ налѣсти дружины, а дружиною налѣзу сребро и злато якоже дѣдъ мой и отьць мои доискася дружиною“ [3]).

Старо-англійскій поэтъ, авторъ „Беовульфа“, говоритъ о первенцѣ такого же родоначальника славнаго княжескаго рода, какимъ сталъ Рюрикъ, его далекій сородичъ, только занесенный не на крайній западъ, а на крайній востокъ Европы; онъ воспѣваетъ этого князя въ такихъ выраженіяхъ:

Swâ sceal geong guma gôde gwyrcean
fromum feoh-giftum on fäder wine,
þät hine on ylde eft gewunigen
wil-gesîđas, þonne wig cume,
leóde gelæsten: lof-dædum sceal
in mæđa gehwære man geþeón [4]).

А когда дѣло дойдетъ до главнаго героя Хродгара, тогда

---

[1]) Истр. р. ц. I², стр. 562 прим.

[2]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 99; Древн. Св. у Шахм. Раз. стр. 569

[3]) Тамъ же.

[4]) Привожу по тексту изъ Heine-Socin 6-ое изд. (Paderborn 1898); стихи 4—11 [*Переводъ*: „Такъ хорошо будетъ дѣлать молодой человѣкъ (расточая) богатые дары друзьямъ отца, чтобы за это, позднѣе, когда онъ будетъ старше, они стояли за него въ его предпріятіяхъ: будетъ повсюду расти слава о его дѣяніяхъ].

появится это описаніе его великолѣпнаго Хеорта, этой залы для медо-питія: medo-ärn micel. Поэтъ говоритъ намъ, что имя его широко славилось и имѣло большое значеніе и объясняетъ, почему, заставляя Хродгара щедро раздавать тамъ подарки:

Him on fyrste gelomp
ædre mid yldum, þät hit weard eal gearo,
heal-ärna maest; scôp him Heort naman,
sê þe his wordes geweald wîde häfde.
Hê beót ne âlêh, beágas dælde,
sinc ät symle. Sele hlifade
heáh ond horn-geáp [1]).

Medu-seld, medo-heal или beor-sele, для пиво-питія — вотъ, чѣмъ славится и гдѣ причина успѣховъ князя или княжича. Beagas sinc ät symle — вотъ, на что не долженъ онъ скупиться, какъ не поскупился Владиміръ выковать серебряныя ложки для своей дружины.

Христіанство несло съ собою на Русь и болѣе строгую мораль. Оно учило: „паче же всего достоитъ человѣку въздержатися отъ бесѣдъ женьскыхъ и отъ меду питья“ [2]). Оно называло добродѣтелями: „кормлю не сладку, одежу не хупаву, храми не красни“; [3]) но эта суровость застревала у порога княжескихъ сѣней, а только черезъ нихъ лежалъ путь, и здѣсь было первое пристанище. При томъ же и мірскія, суетныя блага жизни тоже сулились тому, кто, „пришедше къ крещению“, станетъ истиннымъ христолюбцемъ. Мы это достаточно видѣли. Въ княжескихъ сѣняхъ, среди медопотія, сказывались высокія христіанскія добродѣтели: милость, нищелюбіе и страннолюбіе. Эти добродѣтели прежде всего необходимы были самимъ „новымъ людямъ“. Они зависѣли

---

[1]) Тотъ же текстъ стихи 76—82. [*Переводъ*: „Быстро случилось ему (достигнуть того), что при помощи людей возникла и была совсѣмъ готова огромная палата; онъ надумалъ назвать ее Хеортъ, такъ что далеко распространились и власть и значеніе этого слова. Онъ сдержалъ свои обѣщанія: раздавалъ на пиру кольца и драгоцѣнности. Зала возникла высокая и просторная“].

[2]) Пон. Пам. III, стр. 22.

[3]) Тамъ же, стр. 24.

отъ князя, отъ важныхъ людей. Неужели можно было не поощрить и не одобрить княжескую щедрость, поскольку она была нищелюбіемъ и страннолюбіемъ? Какъ было ополчиться на эти пиры, когда они были и для незванныхъ, когда на нихъ и благодаря нимъ, только и можно было получить милости и учить милосердію? Такъ слились двѣ добродѣтели, и отсюда эта двойственная и двоякая, сразу съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія одобряемая и хвалимая широкая щедрость Владиміра, описанная лѣтописью.

Оттого христіанская проповѣдь прежде всего должна была поставить себѣ задачей упорядоченіе уже даннаго жизнью дружиннаго пира. Оно упорядочивало и самый бытъ, внося идею государственности: правильность престолонаслѣдія, незыблимость суда, единство крещеной Руси и ея политическое самосознаніе передъ лицомъ уже наступавшей языческой и магометанской степи. Оно отстаивало интересы дружины, потому что дружина была близка его носителямъ, и отсюда восхваляла щедрость. Въ такой связи надо понимать это восклицаніе одной проповѣди, приведенное проф. Голубинскимъ и названное имъ весьма замѣчательнымъ: „Вижу бо многи бьюща дружину свою изъ беззаконьныхъ накладовъ, дондеже продадятся поганымъ. Окаянне! Кого еси выгналъ въ поганьство мала ради прибытка? Такого же человѣка, паче же христіанина!“ [1]). Дѣло идетъ здѣсь не о княжеской дружинѣ, а о болѣе скромной, о подчиненныхъ людяхъ просто знатныхъ бояръ. Но слова эти не теряютъ отъ этого своего значенія. Заступаясь за зависимыхъ, христіанство бичевало однако и ихъ, останавливая ихъ требовательность и домогательства. И вотъ возникаетъ этотъ дружинно-христіанскій идеалъ князя, какой набрасываетъ вступительная статья въ Начальный сводъ. Осуществилъ этотъ идеалъ, конечно, Владиміръ. Авторъ настолько увлекся тономъ эпопеи, что идеалъ оказался не только вообще позади, но чуть ли не въ языческой древности: „Васъ молю стадо Христово съ любовью,— пишетъ составитель Начальнаго свода,—приклоните ушеса

---

[1]) Впервые сообщено **А. В. Горскимъ**. О древнихъ словахъ на св. четыредесятницу *Прибавл. къ твореніямъ свв. отец.* Т. XVII, стр. 45; см. Ист. р. ц. I², стр. 822 прим.

ваша разумно како быша древьнии въязи и мужие ихъ и како обораахху Русьскыя земля и иныя страны приимаху подъ ся. Тии бо къиязи не събирааху мънога имѣния, ни творимыхъ виръ, ни продажь всклададаху на люди; нъ оже будяше правыя вира, и ту възьма даяше дружинѣ на оружие. А дружина его кормяхуся, воююще иныя страны и биющеся а рѣкуще: „братае! потягнѣмъ по своемъ князи и по Русьской земли“. И ае жадааху, глаголюще: „мало ми есть, княже, дъву сътъ гривьнъ“. Они бо на аскладааху на своя жены злотыхъ обручь, нъ хождааху жены ихъ въ сребряныхъ. И расплодали были землю Русьскую“ [1]). Велико ли разстояніе отъ этихъ взглядовъ до „Беовульфа“?

Свидѣтельство древне-англійскаго „Беовульфа“ я привелъ выше не только потому, что это классическій памятникъ для дружиннаго быта и именно на него ссылается Бруннеръ, чтобы выяснить основу и сущность этого строя. „Беовульфъ“ произведеніе несомнѣнно христіанина. Авторъ его тоже христіанинъ-дружинникъ. Оттого сходство его взглядовъ съ воззрѣніями „новыхъ людей“ временъ Ярославичей пойдетъ и далѣе. Дружинникъ - христіанинъ привѣтствуетъ постройку Хеорта этого „heel reced“, „medo-ärn“ Хродгара, потому что

...þær on innan — eall gedælan
geongum ond ealdum, — swylc him god sealde,
bûton folc-scare — ond feorum gumena [2]).

И онъ также проповѣдуетъ упорядоченіе пировъ. Превращенъ Хеортъ, и часто тамъ пировали. Но завистливъ врагъ рода человѣческаго, и возсталъ страшный Грендель, изъ поколѣнія Каина, проклятый Богомъ а жавшій на лукоморьѣ въ мрачномъ болотѣ. Когда приблизился онъ къ Хеорту, онъ увидѣлъ дружину Хродгара беззаботной:

---

[1]) Статья эта у Лейб. Св. Лѣт. въ Прил. № 1-омъ стр. 219 приведенъ текстъ Шахматова. Предисл. къ Нач. Кіевск. Своду. *Изв. Отд. Русск. яз. и слов.* т. XIII (1908) стр. 53 отд. оттиска.

[2]) Тоже изданіе Heyne-Socin стихи 71—74. [*Переводъ*: „онъ тамъ со всѣми: и съ молодыми и со старыми кромѣ (развѣ) иноземцевъ и отдаленныхъ сосѣдей дѣлился всѣмъ тѣмъ, что Богъ ему послалъ“.

Fand þâ þær inne äđelinga gedriht
swefan äfter symble; sorge ne cûdon,
wonsceaft weras [1]).

Горе беззаботнымъ. Если бы не упились они послѣ пира, не случилось бы великаго горя, продолжавшагося двѣнадцать зимъ. Символизмъ ясенъ! Не бросаетъ ли онъ свѣтъ и на значеніе Тугарина Змѣя, подобно Гренделю, захватившаго княжескія сѣни и осквернившаго ихъ, пока такой же герой какъ и Беовульфъ и такой же змѣеборецъ, подобный еще и Акриту, Армури, Георгію Побѣдоносцу, Өеодору Тирону,—Алеша Поповичъ, не явится освободить отъ напасти? Образъ змѣеборца и олицетвореніе скверны, образъ сланнаго пира, по слишкомъ беззаботнаго, медо-питія „не на веселіе, а на пьянство", святой, остріемъ копья поражающій дракона, и богатырь, готовый постоять за вѣру православную—все это образы одного типа и одного культурно-историческаго момента. Къ нему нельзя прикладывать мѣрки аскетизма и искупленія, полнаго разрыва съ мірскими заботами и радостями.

Христіанскій пиръ, а не запрещеніе пировъ, преслѣдованіе пьянства, а не проповѣдь воздержанія неминуемо должны тогда выступить впередъ и занять главное мѣсто. Языческое пиршество тогда какъ бы разсѣкается пополамъ. Одна часть его признается дозволенной и законной, другая бичуется со всей силой. Отсюда и теорія трехъ чашъ, о которой было упомянуто. Уготовляются три чаши и пиръ, пока ихъ пьютъ, изображается чиннымъ, вполнѣ упорядоченнымъ, полнымъ радости и довольства. Но вотъ продолжаютъ пить. Тогда быстро мѣняется картина. Если и не явится страшный Грендель изъ потомковъ Каина, настаиетъ „поганыхъ веселіе еже упиватися безъ мѣры". Оттого поученіе о трехъ чашахъ, приписанное Василію Великому, о 7-ой чашѣ отзывается такъ: „еже есть богопрогнѣвительна, Духа Святого оскорбительна, ангелъ отгонительна, бѣсъ вознеселительна" [2]).

---

[1]) Тамъ же стихи: 118—120. [*Переводъ*: „Овъ нашелъ бравыхъ эделинговъ спящими тамъ послѣ пира; не заботятся (они о себѣ) безпомощные люди"].

[2]) „Святаго великаго Василія о томъ како подобаетъ въздръжатися от пьаньства" Срезневскій Свѣд. и Зам. т. II, LVIII стр. 322.

VIII.

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Объясняя, почему позавидовалъ Грендель, страшный духъ, изъ поколѣнія Каина, людямъ, пировавшимъ въ Хеортѣ, древній поэтъ англо-саксовъ описываетъ пиры Хродгара во всемъ ихъ великолѣпіи. Пользуясь выраженіемъ только что приведенной проповѣди, можно сказать—онъ описываетъ пиръ до „седьмой чаши“, или даже пиръ, на которомъ испито лишь три, позволенныхъ. Онъ говоритъ:

þær wäs hearpan swêg
swutol sang scopes. Sägde sê þe cûđe
frumsceaft fira feorran reccan,
cwäđ þät se älmihtiga eorđan worhte,
wlite-beorhtne wang, swâ wäter behûged,
gesette sige-hrêđig sunnan ond mônan
leóman to leóhte land-bûendum,
ond gefrätwade foldan sceàtas
leomum ond leàfum; lîf eàc gesceôp
cynna gehwylcum, þâra þe cwice hwyrfađ [1]).

[1]) Тоже изд. стихи 89—99 [**Переводъ**: „тамъ арфы звенѣли, и слышался сладкій голосъ скопа. Сказывалъ, кто умѣлъ, повѣсть о первомъ древнемъ происхожденія людей, говорилъ, что Всемогущій создалъ твердь, свѣт-

Наши проповѣди далеки отъ того, чтобы „swutol sang scopes“ или „hearpan swêg“ считать украшеніемъ пира. Напротивъ. Всякія „гоусельныя гласы“, „заморьныя писки“, „гудѣніе“ и „плясци“ все это наступаетъ уже послѣ „бѣсовъ възвеселительной“ чаши. Только, когда упьются люди и „пачнутъ бѣси своя потребы вьносити“, тогда представляется автору поученія, наступаетъ время пѣсенъ и плясокъ, по истинѣ бѣсовскихъ. Оттого онѣ изображаются вотъ въ какой обстановкѣ: „инъ свары и лаяніа и за власы рваніа, инъ кровопролитіе и оубіиство, инъ же любодѣяніе и блудъ и всяку нечистоту и стоудь, инъ же высокоуміе и гордость, инъ же игры бѣсовьскыя и пѣсни и плясаніе и, что потреба много глаголати, всяку казнь сатанину и всяко коварьство вражіе исполнять“ [1]).

Нѣтъ, какъ будто, не въ застольныхъ пѣсняхъ упорядоченіе пира. Застольныя пѣсни существовали и у насъ, и въ княжескихъ сѣняхъ онѣ были обычнымъ развлеченіемъ. Въ подтвержденіе этого, въ чемъ впрочемъ было бы и такъ странно сомнѣваться, приводится обыкновенно очень извѣстное мѣсто Патерика, гдѣ разсказывается, какъ Θеодосій Печерскій посѣтилъ князя Святослава Ярославича [2]), тогда временно занявшаго великокняжескій столъ въ Кіевѣ. „Тако всѣмъ играющимъ и веселящимся, яко обычаи есть предъ княземъ“—сказано здѣсь, занялъ пре. Θеодосій свое мѣсто. На этотъ же самый разсказъ ссылаются однако и какъ на доказательство того, насколько нетерпимо относились „новые люди“ къ играмъ и пѣснямъ на пирахъ. Преподобный Θеодосій, слушая музыку и пѣніе, „бѣ въ краи его (т. е. князя) сѣдя и долу нича, яко же мало въсклонився рече къ тому: то боудеть ли сице на ономъ свѣтѣ; тоу абіе онъ о словѣ блаженнаго оумилився и мало прослезився повелѣ тѣмъ престати“. И повѣствованіе продолжаетъ: „оттоле аще коли приставляше тѣхъ играти, ти слышавше блаженнаго при-

---

лое пространство, которое окружала вода, уставилъ всепобѣждающіе солнце и мѣсяцъ, чтобы свѣтилъ свѣтъ для населенія земли и украсилъ лоно почвы цвѣтами и листьями; пѣлъ онъ также о жизни разныхъ поколѣній, о тѣхъ, что живы (и) движутся“).

[1]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. II, LVIII, стр. 322.

[2]) В. Яковлевъ. Пам. р. лит. XII и XIII, Спб. 1872, стр. LIII.

шедша, то повелеваша тѣмъ престати отъ таковыя игры" [1]). Распоряженіе, повидимому, вполнѣ и необходимо согласующееся съ правилами христіанскаго поведенія.

Особенно много пѣсенъ пѣлось и шла особенно оживленная пляска на свадебныхъ пирахъ. Тутъ онѣ согласно укладу древнихъ обрядовъ были обязательны. Онѣ составляли—и это сохранилось и понынѣ—основной обрядъ бракосочетанія, его главное и самое важное дѣйство. Какъ относятся къ этому наши проповѣди, мы уже знаемъ. „Слово Христолюбца" говоритъ: „то не бракъ, а идолослуженіе". Каноническія правила приказываютъ священникамъ отнюдь не присутствовать при пѣсняхъ на пирахъ. Подробно останавливаются на этомъ соблазнѣ для священниковъ „Отвѣты митрополита Іоанна II": „игранье и плясанье и гуденье входящимъ, въстати симъ, да не осквернять чювьства видѣньемь и слышаньемь, по отечьску повелѣнью; или отинудь отмѣтатися тѣхъ пировъ, или въ то время отходити, аще будеть сблазнъ великъ и вражда не смирена тщеваньные мниться" [2]). Схоже говоритъ и „Поученіе новопоставленному священнику" XIII в.: „Аще боудоуть на брацѣ ли въ пироу позоры, отходи преже видѣнія" [3]). Статья изъ Дубенскаго Сборника и изъ Пандектовъ Никона Черногорца обобщаетъ это вообще на всѣхъ христіанъ: „крестьяномъ позваномъ на бракъ не подобаетъ плескати и плясати" [4]).

При такомъ взглядѣ на застольныя пѣсни упорядочный пиръ представляется, конечно, безъ всякаго „swutol sang scopes" и безъ всякаго „hearpan swêg". Допускаемыя тутъ духовныя наслажденія состоятъ вотъ въ чемъ:

> „начнутъ бесѣды благы бесѣдовати кождо о своеи потребѣ разумнѣи. Наказаніе любятъ. Премудрыхъ философъ ищутъ. Философі языкъ на отвѣтъ готовятъ, углубляютъ удицю слова въ глубину божественнаго разума, простираютъ мрежу святаго писанія въ море словесныхъ рыбъ, острятъ мысль

[1]) Тамъ же.

[2]) П. др. р. к. пр. I, 8—9.

[3]) Тамъ же, стр. 104.

[4]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVII, стр. 313; ср. тамъ же LV, стр. 286.

заклати неразумныя въ разумъ истинныи. Господіе же велиціи начнуть събирати оумъ и простирати любовь къ всѣмъ, къ нищимъ милованіе и своя домочаднымъ разсмотреніе. И всѣмъ немощнымъ и бѣднымъ помогати хотятъ, любятъ честь, тщатся на большая. И что много глаголати! Каждо по числу своихъ саиъ оустраяетъ. Отци духовние на спасеніе своихъ чадъ оучатъ, въ покаяніе зовутъ, къ вышнему Іерусалиму путь кажутъ. Таже и простая чада каждо свою потребу глаголють. [1])

Таково христіанское пиршество или, вѣрвѣе, его христіанская половина. Другое поученіе наглядно противополагаетъ духовныя развлеченія на пирахъ христіанина и не отставшаго отъ игръ бѣсовскихъ двоевѣрца:

Да егда въ пиру или индѣ гдѣ соберутся, то подобаетъ христіяномъ сице рещи: тако глаголетъ апостолъ Павелъ, или Іоаннъ Богословъ, или Исайя пророкъ или инъ который отъ святыхъ; но вмѣсто того вси вѣщаютъ: се глаголетъ онъ си скоморохъ, или онъ си кощунникъ і игрецъ—тѣмъ бо многи себѣ пути готовятъ ведущая на пагубу" [2]).

Значитъ сомнѣнія нѣтъ: всякій свѣтскій, какъ бы мы сказали теперь, разговоръ, всякій интересъ къ свѣтской литературѣ и поэзіи—„пути ведущая на пагубу". Никакого потворства, никакой снисходительности ни къ человѣческимъ слабостямъ, ни къ эстетическимъ потребностямъ.

Сопоставленныя данныя, такимъ образомъ, показываютъ совершенно ясно два діаметрально противоположныхъ отношенія къ искусству въ связи съ радостями пиршества. Въ одномъ случаѣ, тамъ, на западѣ, въ образѣ изображенномъ англо-саксонскимъ поэтомъ-дружинникомъ, сами по себѣ застольныя пѣсни и застольная музыка признаны благомъ, совершенно такъ же, какъ

---

[1]) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVIII, стр. 321, тоже Пон. Пам III, стр. 95.

[2]) Пон. Пам. III, стр. 106.

благомъ признано и самое дружинное пиршество. Весь вопросъ въ томъ, чтобы они и остались благомъ; надо упорядочить ихъ вмѣстѣ съ пиромъ, христьянизировать ихъ, какъ и весь бытъ, какъ всю жизнь. Оттого англосаксонскій поэтъ, какъ христіанинъ, и самую пѣсню, этотъ „swutol sang scopes“, представляетъ особой; она поетъ не о подвигахъ героевъ, а о созданіи міра Богомъ. И такія пѣсни были на западѣ повсюду. Таковы произведенія соотечественниковъ нашего поэта, Кэдмона и Кюневульфа. Таковы старо-французскія поэмы, тянущіяся отъ Пѣсни о св. Эвлаліи и Пѣсни объ Алексѣѣ человѣкѣ Божіемъ, до поэмы Васа о св. Николаѣ уже XIII в. Таковы старонѣмецкія Heliand, Muspili, Ludwiglied и другія. На западѣ, несомнѣнно, „упорядочивалась“ и поэзія; христіанизировалась и она. Оттого образъ христіанскаго дружиннаго пиршества могъ быть вполнѣ во всѣхъ отношеніяхъ выдержанъ. Западъ, воспринявшій христіанство изъ Рима и раньше насъ, какъ будто оказался не такъ строгъ. Онъ не искореняетъ вообще всякое свѣтское веселіе, а христіанизируетъ и то, что на востокѣ зовется огуломъ пѣснями бѣсовскими. Въ концѣ западнаго процесса сближенія христіанства и свѣтской поэзіи—трубадуры и Данте.

Однако исконная народная поэзія вѣдь именно у насъ не исчезла. Искоренить ее не удалось. Долгіе вѣка полчищами ходятъ по Руси скоморохи; поются старины, шумнымъ разгуломъ и пляской справляются и свадьбы, и праздники. Поэзія жила и развивалась. Когда въ XIX в. начнутъ все это собирать по всѣмъ медвѣжьимъ угламъ, по всѣмъ дебрямъ и далямъ, когда запишутъ и слова и напѣвы пѣсенъ изъ устъ народа, быстро возникнетъ цѣлая библіотека во много десятковъ томовъ. Богатство окажется чуть ли не неисчерпаемымъ. Церковь не уступила до конца; она осталась непреклонной. Свѣтское веселіе, свѣтское искусство такъ и не перестанутъ слыть бѣсовскими. Но будто устояла поэзія, боролась, такъ что не совладать. Сказывается одновременно и удивительная живучесть народной поэзіей и полная непоколебимость церкви. И странной представляется эта борьба, въ которой побѣда не за тѣмъ, кто однако несомнѣнно вышелъ побѣдителемъ. Такова основная дилемма въ развитіи поэзіи на востокѣ Европѣ. На нее

иногда смотрятъ какъ на одну изъ нашихъ особенностей, входящихъ въ общую теорію контраста.

Шагъ впередъ въ пониманіи обстоятельствъ дѣла поможетъ намъ сдѣлать „Поученіе Зарубчаго Чернеца Георгія". Оно учило:

„Смѣха бѣгаи лихаго; скомороха и сла точьхара и гудця и свирця нѣ оунеди оу домъ свои глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьяньско, да любяи та глумлѣнья поганъ есть и съ крестьяны причастья не имать; дьяволи бо то суть всегда сли съ мысци и созванья и весѣлья блудьская бо то есть краса и радость бѣсящихся отрокъ; а крестьяньскы суть гусли, прекрасная доброгласная псалтыря; еюже присно должьни есмы веселитися" [1].

Обращаю вниманіе на послѣднія слова. Христіанство устами Зарубчаго Чернеца Георгія сулитъ свои собственныя духовныя радости, свое искусство, свои пѣсни. Что пѣніе псалмовъ рано установилось на Руси и ихъ умѣли пѣть, видно изъ Патерика. Нѣсколько разъ, т.-е. упорно изображается преп. Ѳеодосій поющимъ псалмы [2]). Онъ прядетъ кудель, что было обычнымъ его занятіемъ, прядетъ кудель на продажу и для книгъ, которыя переплеталъ великій Никонъ и подпѣваетъ псалмы. Изъ безхитростнаго разсказа Патерика его образъ какъ будто еще новымъ вѣнцомъ святости окружаетъ „доброгласная псалтыря". И такъ характерно это монастырское пѣніе за работой. Простой человѣкъ и до сихъ поръ не умѣетъ работать иначе какъ подъ пѣсню. Рабочая пѣсня изначальная не только крѣпкая быту, но важная составная часть его. Ритмъ рабочей пѣсни учитъ работать, налаживаетъ на нее, воспитываетъ неустойчивое легко воспламеняемое вниманіе. Псаломъ замѣстилъ посидѣлочную пѣсню. Не одинъ Ѳеодосій пряль въ Печерскомъ монастырѣ; не одинъ онъ, конечно, и пѣлъ за работой псалмы [3]).

---

¹) Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I. VII, стр. 56—57 1-го вып.

²) Яковлевъ. Пам. русск. лит. XII и XIII вв., ср. стр. XXI, XXIII, XXXII и др.

³) Тамъ же, стр. XXIV.

Нельзя ли теперь по крайней мѣрѣ точно установить различіе въ отношеніи церкви къ пирамъ и тѣсно связанной съ ними поэзіи? Христіанство ничего не противоставляло пирамъ. Ихъ надо было либо признать, либо оспаривать. Возможно было лишь первое, а отсюда—компромиссъ, т.-е. упорядоченіе, превращеніе пира изъ языческаго, требнаго, съ моленнымъ брашномъ въ трапезу или „законный обѣдъ", причемъ свѣтское, дружинно-бытовое значеніе пира остается, конечно, безъ перемѣны. Остаются въ силѣ даже подарки, получающіе обличье христіанской милостыни. Къ поэзіи отношеніе иное; мѣсто древней нечестивой должна занять новая т.-е. „доброгласная псалтырь". Рядомъ съ гудцомъ и со скоморохомъ не сядетъ за пиръ священникъ; пусть будетъ прогнанъ съ позоромъ этотъ отдавшійся бѣсамъ нечестивецъ. Съ нимъ борьба не на животъ, а на смерть, и борьба эта именно за пиромъ. Только такой пиръ можно было признать, откуда прогнанъ скоморохъ и гудецъ, представитель пѣсенъ бѣсовскихъ. Значитъ, если гудецъ и скоморохъ сохранились за столомъ пиршества, какъ мы это видимъ, напр., по извѣстной картинкѣ Олеарія, изображающей свадьбу [1]), церковь постигла полная неудача. Однако если предположить, что и тутъ въ условіяхъ пира есть малѣйшая возможность рядомъ съ описаннымъ выше душеспасительнымъ разговоромъ настроить гусли, запѣть „прекрасную доброгласную псалтырю" и ею „веселиться" дѣло измѣнится. Иною представится и борьба. Что всего важнѣе, инымъ представится отношеніе къ скомороху. Даже, можетъ быть, онъ самъ гораздо ненавистнѣе, чѣмъ его пѣсни, съ нимъ борьба болѣе настойчиво необходима, чѣмъ съ его искусствомъ?..

На это послѣднее наводитъ соображеніе о томъ, что, можетъ быть, и не совсѣмъ безкорыстна была борьба съ гудцомъ и скоморохомъ. Вѣдь онъ тоже призывалъ къ щедрости. Онъ тоже приходилъ на пиръ не по праву, а какъ бы въ уплату за приносимое имъ благо. Не станетъ же дѣлиться съ нимъ новый участникъ пира! Самая мысль, что и онъ, этотъ нечестивецъ, можетъ тоже получить тутъ „sinc ät symle"

[1]) Описаніе путешествія въ Московію, Спб. 1906, стр. 213 и текстъ стр. 216—217.

или по просту деньги, самымъ опредѣленнымъ образомъ выражена въ литературѣ поученій, и выше всего въ грѣхъ, и стыдъ, и пакость ставится именно оплата за трудъ пѣвца или музыканта. Въ „Сказаніи св. Нифонта" разсказывается, какъ однажды по улицѣ шли люди съ пѣснями и плясками; высунувшись изъ окна своего дома какой-то бояринъ далъ главному сопѣльнику серебряницу. Передъ глазами святого открылось тутъ то, что скрыто отъ другихъ. Ему не только дано было собственными глазами увидѣть, какъ окружали поющихъ и пляшущихъ русалья демоны, но и то, какъ серебряница боярина была снесена бѣсами въ адъ и оказалась жертвой князю зла. Именно деньги давать за потѣхи самый страшный грѣхъ, потому что это прямо жертва бѣсовская, прямо бѣсу идетъ она [1]). И эта мысль встрѣчается и въ поученіяхъ. „Поученіе Іоанна Златоустаго о христіянствѣ", классическое слово противъ игрищъ, наставляетъ: „подобаетъ бо злословнаго кощюнника біюще отгнати; но зрящен чюдятся—то тіи боле учать на зло; друзіи же мзды игрецемъ дають: тѣмъ бо огнь на своя глава нодгнѣщающи готовять" [2]). Далѣе это поученіе напоминаетъ, что какая польза отъ богатства, когда оно приводитъ въ будущей жизни „во огнь неугасимый", потому что, сказано здѣсь о душѣ, „игрецемъ дая потеряеши"; богатый долженъ давать бѣднымъ, быть милостивымъ, т.-е. христіански долженъ дѣлиться съ окружающими своимъ достаткомъ, а не по язычески. Смыслъ ясенъ: „мзды игрецамъ давать"—особый, сугубый грѣхъ.

Противоположеніе прежнимъ нечестивымъ радостямъ новыхъ христіанскихъ, это празднованіе „не еллински, но духовно" прекрасно выражено въ поученіи компилятивнаго характера, „яко не подобает крестьяном кланятися недѣлѣ" [3]):

> аще плясци їли гудци іли инъ хто ігрець позоветь на їгрище їли на какое зборище ідольское, то вси

---

[1]) Содержаніе „Сказанія св. Нифонта о роусалияхъ" пересказано по рук. Лексинскаго списка Д. Полѣновымъ въ *Извѣстіяхъ Акад. Наукъ отд. р. яз. и сл.* (старая серія) X, 4° листь 249 стр. 381—382.

[2]) Пон. Пам. III, стр. 106.

[3]) Срезн. Др. Пам. р. яз. и сл. Доп., Изв. 2 отд. Имп. А. Н. X, 4°, ст. 702.

тамо текут радуися (а в нѣан мучими будуть) і весь день тъ предстоят позорьстнующе тамо. А Богу апостолы и пророки вѣща...., а к нам...., а мы позѣваю.... і чешемъся і протягаемся, дрѣмлемъ, і речемъ: дождь іли студено, іли лѣстно ино, да все то си спону творимъ. А на позорищѣхъ ни покрову сущю, ни затишью, по многажды дождю і вѣтромъ дышющю или вьялици, то все приемлемъ, радуяся, позоры дѣя на пагубу душамъ, а въ церкви покрову сущю і завѣтрию дивну і не хотять прити на поучснье, лѣняться...."

Не ясно ли, что не только одно „завѣтріе", не только одно „поученіе" противопоставляется здѣсь позорамъ и игрищамъ? Нѣть ли тутъ чего то такого, чего поученіе не договариваетъ? Стоитъ лишь представить себѣ обстановку, въ которой произносилась проповѣдь, чтобы отвѣтить на эти вопросы. Вѣдь проповѣдь говорилась въ одной изъ тѣхъ старинныхъ церквей, „дивное завѣтріе" которыхъ мы наконецъ оцѣнили. Въ какой церкви? Если въ самой св. Софіи въ Кіевѣ или въ другой св. Софіи въ Новгородѣ, то по стѣнамъ тянулись фрески. Если бы мы могли увидѣть ихъ цѣликомъ, а не въ жалкихъ остаткахъ! Но, можетъ быть, проповѣдь была сказана въ одной изъ деревянныхъ церквей. Онѣ были не совсѣмъ такими, какими мы нашли ихъ сохранившимися отъ XVII в. далеко на самомъ сѣверѣ. Но онѣ были подобны имъ. „Дивное завѣтріе" было, дѣйствительно, дивно. Это была красота, красота архитектурнаго замысла и внутренняго убранства, красота искусства, захожаго, чужого, какъ и само христіанство, но ставшаго вмѣстѣ съ христіанствомъ роднымъ и близкимъ, своеобразнымъ. Вотъ, чего не договариваетъ проповѣдь и на что она лишь намекаетъ словами: „завѣтріе дивно". Христіанское ученіе въ области образовательныхъ искусствъ пришло не съ пустыми руками. Вытѣсняя прежнее искусство, тутъ оно несло и полными пригоршнями распространяло, свое, новое, укоренившееся съ вѣками, преобразившее прежнее и само преобразившееся подъ вліяніемъ этого прежняго.

Церковь звала въ свое „дивное завѣтріе", чтобы праздновали люди „не еллински, а духовно", не одной проповѣдью,

ве однимъ Словомъ Божіемъ; она стремилась привлечь и наслажденіемъ, красотой. Но церковь, поскольку она красивый храмъ, сіяющій убранствомъ, не мыслится иначе, какъ полная звуковъ. Церковная архитектура, церковное украшеніе вмѣстѣ съ „четьем-пѣтьемъ" теперь давно стали привычными, холодными, убогими. Но чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ меньше казенщины, значитъ, больше почина и теплой вѣры, значитъ, и больше искусства. Отъ 1052 года до насъ дошла лѣтописная запись о томъ, что прибыло три пѣвца изъ Грецiи „съ роды своими", и Татищевъ прибавляетъ тутъ: „и учаху въ Руси пѣти на восемь голосовъ, отличаша церковное отъ мірскихъ пѣсенъ употребляемыхъ ихъ ко увеселенію" [1]). Этимъ окончательно отрывало себя новое искусство „новыхъ людей" отъ языческаго; но вѣдь это новое искусство такъ скоро сроднилось со старымъ, если не слилось съ нимъ. Оно обновило и оживило то, что было изстари. Всякая новая школа въ искусствѣ входитъ, воинствуя противъ старой, и кажется, будто само искусство гибнетъ и уничтожается. Вѣдь на мѣсто его хочетъ водвориться нѣчто, что не сразу станутъ называть художествомъ, т.-е. не сразу отождествятъ съ прежнимъ по общимъ признакамъ, а, напротивъ, по болѣе частнымъ станутъ и съ той и съ другой стороны, и поборники стараго, и провозвѣстники новаго, называть какими то другими словами. Таковъ законъ наиболѣе существенныхъ художественныхъ обновленій. Развѣ не противополагали реализмъ поэзіи, точно, реализмъ не поэтическій принципъ?

Итакъ, и у насъ, какъ и на западѣ, христіанство бичевало и разрушало на первыхъ порахъ языческое искусство, но отождествлять изъ-за этого вообще всякое искусство съ язычествомъ, а христіанство, даже самое аскетическое считать вообще противникомъ всякаго искусства взглядъ невѣрный, при свѣтѣ котораго неправильно понимается развитіе нашего художественнаго сознанія.

Но поэзія? Можно ли указать что-либо подобное относительно уже не изобразительныхъ искусствъ и музыки, на самой и при томъ не прямо церковной поэзіи?

---

[1]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 134 и прим. 10-ое.

Приведенное выше мѣсто изъ Слова о томъ, „яко не подобает крестьяном кланятися недѣлѣ“, отвлекло насъ отъ дружинныхъ пиршествъ, отвлекло насъ собственно и отъ всего того, что можетъ быть возводимо къ этой основной монадѣ-прародительницѣ: пѣснѣ-пляскѣ. Если церковная архитектура и церковное пѣніе отразились на судьбахъ зодчества и музыки у всего народа, т.-е. и на свѣтскомъ строительномъ искусствѣ и на свѣтской музыкѣ, это соображеніе слишкомъ далеко и слишкомъ обще, чтобы можно было на немъ опереться для какихъ-либо выводовъ. Вліяніе церковнаго художества тутъ только косвенно. Ни украшать вообще постройки, ни совершенствовать вообще пѣніе, церковь, очевидно, не стремилась. Она скорѣе искореняла тутъ различныя искусства, поскольку они не имѣютъ къ ней отношенія. И сразу скажу, что, напр., пляску надо считать искореняемой, какъ таковую, безъ всякой подстановки ей чего-либо схожаго или новаго Разумѣется. Пляски и танцы на всемъ протяженіи Европы, всюду, гдѣ сказалось вліяніе христіанства, сохранились вопреки ему. Особенно ненавистны христіанству, какъ выражаются наши поученія „плящущія жены“. „Плящущая бо жена невѣста сатанина нарицается и любовница діяволя, супруга бѣсовн; не токмо сама сведена будетъ во дно адово, но и тіи, иже с любовию позорують и вслостѣхъ разжигаются на ню похотію, прелщающе святыя мужи плясанием, яко же дщи Иродіада. Плящущая бо жена многимъ мужемъ жена есть; тою дияволъ многи прельщаетъ во снѣ и на явѣ. И вси любящеи плясати со Иродиею в негасимый огнь осудятся“ [1]). Итакъ о плясках нечего и говорить. Но поэзія давно уже оторвалась отъ пляски. А въ современныхъ народныхъ пѣсняхъ: въ колядкахъ, волочобныхъ, христіанская стихія бросается въ глаза. Особенно же — духовные стихи. Рѣчь о нихъ какъ бы сама наконецъ напрашивается тѣмъ, что для параллели съ нашими отношеніями была привлечена поэма о Беовульфѣ. Упомянутая въ немъ пѣсня о мірозданіи соотвѣтствуетъ вѣдь именно духовному стиху.

Мало извѣстно о происхожденіи и исторіи нашего духовнаго стиха. Все, что можно сказать объ этомъ, почерпается

[1]) Пон. Пам. III, стр. 104.

обыкновенно изъ него же самого. „Стихъ о сорока каликахъ со каликою" и стихъ, названный „Воскресеніе. Иванъ Богословъ" берутся, какъ характеристика создавшей его среды. Она—не совсѣмъ народная. „По очевидному вліянію книжному на составъ духовныхъ стиховъ,—писалъ Буслаевъ,—надобно полагать, что они обязаны своимъ происхожденьемъ не простонародью вообще, а избранной массѣ, которая впрочемъ, не составляла особаго сословія, а только случайно являлась въ видѣ корпораціи. Всякій книжный человѣкъ могъ входить въ эту корпорацію, но, безъ сомнѣнія, не всѣ члены ея были людьми грамотными, такъ какъ и теперь поютъ духовные стихи безграмотные слѣпцы" [1]). Но что такое эта „избранная масса"? Значитъ—просто народные громатѣи, когда-то одинаково изъ высшихъ и низшихъ слоевъ населенія? Во всякомъ случаѣ церковь оказывается тутъ не при чемъ. Гдѣ связь съ церковью? Между церковью и духовнымъ стихомъ стоитъ главное его содержаніе: апокрифъ. Значитъ, самостоятельно, совершенно такъ же „естественно" какъ „естественно", т.-е. по принципу humanum errare est, возникло язычество, колыбель поэзіи, на смѣну прежней, новымъ и вящшимъ заблужденіемъ явилась поэзія двоевѣрія, ересей, богомильства, христіанской миѳологія—апокрифическій духовный стихъ. Это не была уступка христіанства, не компромиссъ, не приспособленіе; все это помимо него, подъ его лишь косвеннымъ вліяніемъ, изъ нѣдръ самого народа. Народъ отвѣтвлъ пѣсней на встрѣчу вносимому въ его среду свѣту Христова ученія, и пѣсня эта—духовные стихи. Ихъ нельзя изучать независимо отъ отреченныхъ книгъ, съ ихъ легендами, вошедшими позднѣе въ составъ сказокъ. Духовный стихъ представляется какъ бы явленіемъ sui generis, чѣмъ-то стоящимъ въ сторонѣ, какимъ-то отклоненіемъ. Ему какъ будто нѣтъ мѣста на широкихъ путяхъ эволюціи поэзіи. Такъ въ сущности обстоитъ дѣло и съ религіозной поэзіей на народныхъ языкахъ запада. Историки лвтературы оговарвваютъ пѣсни и св. Евлаліи и Алексѣѣ Божьемъ Человѣкѣ, потому что это произведенія, весьма интересныя по языку, потому

[1]) Ѳ. И. Буслаевъ. Народная словесность Спб. 1887 стр. 455. *Сб. отд. р. яз. и сл. Имп. Ак. Н.* т. XLII № 2.

что они восходятъ къ такой глубокой древности, но все вниманіе поглощено происхожденіемъ chansons de geste, „веселой науки“ трубадуровъ, minnesang'а, древне-германской эпопеи и т. д.; то, что можно было бы назвать западнымъ духовнымъ стихомъ, оставляется въ сторонѣ, послѣ сообщенія о немъ отрывочно: къ свѣдѣнію.

Оттого самое существованіе духовныхъ стиховъ въ сущности не нарушаетъ относительной стройности въ пониманіи разбираемыхъ здѣсь явленій и въ немъ нельзя видѣть основанія для разрѣшенія указанной диллемы. Да, можетъ быть, у насъ христіанство какъ бы признало дружинно-обрядовые пиры и стремилось лишь упорядочить ихъ. Тутъ была почва для возникновенія двоевѣрія, но церковь сразу же, вмѣстѣ съ упорядоченіемъ пировъ, искореняетъ это двоевѣріе. Поэзія, тѣсно связанная съ пирами, вызываетъ совсѣмъ другое къ себѣ отношеніе. Тутъ по всей линіи признается необходимымъ лишь одно только: искорененіе. Оно не удалось. Что-то воспрепятствовало этому, но это обстоятельство не мѣняетъ вопроса. Что же касается искусства, то допустимо церковью только искусство церковное, богослужебное. Если оно повліяло и на свѣтское, то изъ этого какъ будто отнюдь не вытекаетъ, чтобы церковь хотѣла вступить въ какое-либо соглашеніе, допустить сама или тѣмъ менѣе вызвать какое-либо обновленіе чуждаго ей, исходящего изъ языческихъ основъ мірского искусства.

Однако въ самое послѣднее время явилась возможность объяснить эти странное упорство и странную живучесть народной поэзіи. Рядомъ съ этимъ и возникаетъ представленіе о внѣ-церковной, но покровительствуемой церковью христіанской поэзіи, на ряду съ христіанскимъ зодчествомъ. Христіанская поэзія, которую хотѣли увидѣть романтики, повидимому, дѣйствительность, а не мечта, и въ это понятіе должно войти очень многое такое, что раньше разсматривалось внѣ связи съ христіанствомъ.

Уже давно при изученіи старо-французской эпопеи было обнаружено, что нѣкоторыя chansons de geste, напр. Fierabras и Pélérinage de Charlemagne, чуть ли не нарочно только для того и сочинены, чтобы воспѣть священныя реликвіи, находившіяся въ Monstier st.-Denis и выставлявшіяся въ торжест-

венной процессіи въ день св. Индикта. (Le lendit de st.-Denis). Этому наблюденію долгое время не придавалось однако никакого общаго значенія, и менѣе всего были склонны историки литературы дѣлать отсюда какія-либо заключенія о происхожденіи chansons de geste. Эти послѣднія, согласно теоріи, восходящей еще къ гипотезѣ Лахмана и Вольфа о гомеровскомъ эпосѣ, считались поздними спѣвами, переработанными поэтами, но въ основѣ своей коренящимися въ народной поэзіи, въ германскихъ или сложенныхъ подъ вліяніемъ германскихъ кантиленахъ, вполнѣ схожихъ съ нашими былинами. Это мнѣніе всего пространнѣе изложено было Леономъ Готье, но отъ него не отступали ни Гастонъ Парисъ, ни Піо Райна, ни Нироpъ. Народъ творитъ себѣ эпопею, воспѣвая историческія событія, и вначалѣ эти пѣсни болѣе или менѣе близко воспроизводятъ то, что имѣло мѣсто на самомъ дѣлѣ; позднѣе, правда, память измѣняетъ, событія путаются, вводится много легендарнаго, одно событіе вліяетъ на изображеніе другого и т. д., но сущность, основное ядро можетъ быть возстановлено на основаніи историческихъ данныхъ. Такъ гласила теорія. Главное затрудненіе составлялъ тутъ лишь вопросъ, почему не всѣ событія воспѣты въ пѣсняхъ, почему есть народы, не обладающіе эпопеей, напр., провансальцы, почему народное воображеніе бывало поражено, напр., такимъ сравнительно мелкимъ событіемъ, какъ стычка съ басками въ Пиринеяхъ, аріергарда Карла Великаго, во время которой погибъ Роландъ. Возникалъ также вопросъ, почему такъ мало сохранилось отъ Меровингскаго эпоса, и закрадывалось сомнѣніе, существовалъ ли онъ. На этотъ послѣдній вопросъ постарался отвѣтить Куртъ, возстановившій Меровингскій эпосъ по даннымъ хроникъ [1]).

Итакъ предполагалось, что событіе сразу непосредственно отражается въ пѣснѣ, и задача историка литературы слѣдить лишь за дальнѣйшей судьбой этой или этихъ пѣсенъ. Нѣчто новое до самаго послѣдняго времени ввесъ въ эту теорію лишь Форечъ, когда онъ высказалъ предположеніе о томъ,

[1]) Объ изученіи старо-франц. эпопеи см. G. Paris. Manuel de l'ancien franç. Paris. (Hachette) и Voretsch. Einführung in d. St. d. alt-franz. Literatur. Halle 1905 стр. 130 и слѣд.

что между пѣсней и событіемъ стоитъ еще сказаніе, т. е. воспоминаніе о событіи, еще не принявшее ни одной изъ поэтическихъ формъ, знакомыхъ исторической поэтикѣ.

Оказалось однако, что наблюденію надъ такими chansons de geste, какъ Fierabras и Pélérinage de Charlemagne суждено было получить самое неожиданно большое значеніе. Прежде всего Пѣснь о Роландѣ—эта самая знаменитая изъ всѣхъ міровыхъ эпопей, была поставлена въ самую тѣсную зависимость отъ монастыря въ Ронсевальскомъ ущельѣ. Тамъ показывали славные доспѣхи Роланда, тамъ показывали и могилу героя, и мѣсто битвы. Кому показывали? Кто могъ видѣть все это въ глухомъ и отдаленномъ монастырѣ въ забытомъ ущельѣ Пиренеевъ? Отвѣтъ не заставилъ себя ждать. Все это показывали цѣлымъ полчищамъ паломниковъ всѣхъ націй, шедшихъ на поклоненіе къ ракѣ Якова Кампостельскаго въ Испаніи. Пѣсня о Роландѣ стала знаменита лишь потому, что знаменитъ былъ этотъ монастырь въ Ронсевальскомъ ущельѣ, важная станція на пути къ Якову Кампостельскому. Не Ронсевальскій ли монастырь, спрашивается тогда, вызвалъ къ жизни и самыя пѣсни? Выяснилось однако, что это не совсѣмъ то; въ самое недавнее время эта близость паломничества и монастырскихъ святынь съ chansons de geste послужила темой самаго кропотливаго и внимательнаго изученія, и это то открываетъ цѣлый новый міръ въ области пониманія источниковъ и дальнѣйшаго развитія эпопеи не только французской, а эпопеи вообще, при чемъ какъ будто долу поникла старая теорія кантиленъ, и весь вопросъ объ народномъ эпосѣ долженъ теперь быть пересмотрѣнъ за ново. Всю его поэтику опять необходимо нѣсколько перестроить. Какъ самое общее и самое неожиданное слѣдствіе этихъ изысканій, и оказалось ближайшее участіе церкви и церковныхъ людей въ развитіи самой свѣтской изъ всѣхъ свѣтскихъ, героической и національной поэзіи.

Поль Мейеръ на конгрессѣ историковъ въ Римѣ обратилъ вниманіе на существованіе чего-то вродѣ особаго института паломниковъ-жонглеровъ. Полчища паломниковъ сопровождали жонглеры. О нихъ существуютъ свѣдѣнія по всей так. наз. „французской дорогѣ", тянувшейся отъ перевала черезъ Альпы на югъ въ Римъ. Это былъ главный путь паломни-

чества. Особое названіе „les romés" носили тѣ, кто ходилъ въ градъ Петра. Шли отъ монастыря къ монастырю, шли и, очевидно, шли, не молча.... Однако не пѣсни на ходу и даже вообще вовсе не объясненіе chansons de geste, какъ особаго рода дальнѣйшей переработки пѣсенъ, возникло изъ сообщенія Поля Мейера. Жозефъ Бедье, прослѣдившій шагъ за шагомъ, этапъ за этапомъ указанную Поль Мейеромъ „французскую дорогу" въ Италію, пришелъ къ тому выводу, что надо разъ на всегда окончательно разстаться съ гипотезой о кантиленахъ. Нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ утверждать, что когда-либо во Франціи существовала эпопея въ формѣ пѣсенъ, схожихъ съ нашими былинами. Свое содержаніе авторы chansons de geste, эти жонглеры-клерики, жонглеры, бродившіе по монастырямъ, черпали изъ легендъ монастырскаго происхожденія, чернымъ по бѣлому записанныхъ и относящихся къ существующимъ иногда даже до сихъ поръ монастырскимъ святынямъ. Такого легендарно христіанскаго происхожденія Гильомъ д'Оранжъ, Жераръ де-Руссильонъ, Ожье Датчанинъ, Рауль де Камбрэ и другіе герои chansons de geste.

Бедье ничего не обобщаетъ и нисколько не претендуетъ на то, чтобы его изслѣдованіе оказалось путеводнымъ для изученія эпической поэзіи вообще. Онъ совершенно опредѣленно, точно желѣзнымъ кольцомъ, замыкается въ исторіи только одной старо-французской эпопеи. Со свойственной французамъ опредѣленностью въ формулировкѣ своихъ взглядовъ, не лишенной узости и исключительности, онъ отлично предвидитъ возможность приложенія сравнительнаго метода, и сознательно отвергаетъ малѣйшее пользованіе имъ. Его выводъ коротко и ясно формулированъ въ письмѣ по этому поводу къ пишущему эти строки: „si vous avez eu des bylines nous n'avons jamais eu de cantilènes". Chansons de geste особенность только французской поэзіи. На почвѣ ея только и надо ихъ разсматривать, а онѣ здѣсь являются произведеніями опредѣленныхъ поэтовъ, сочинявшихъ ихъ, пользуясь матеріаломъ монастырскихъ мѣстныхъ сказаній и легендъ на вразумлѣніе всѣхъ тѣхъ, кто ходилъ или можетъ отправиться въ паломничество по французскому пути или, не двигаясь изъ дому, захотѣлъ услышать объ попутныхъ святыняхъ. Съ теченіемъ времени этотъ первый замыселъ былъ извращенъ и

забытъ, интересъ вызываютъ уже сами описываемыя событія и сами герои, но первоначально то, что называется національной эпопеей,—нѣчто вродѣ поэтическаго паломническаго Бедекера [1]). Поэзія, значитъ, служила церкви; церковь воспользовалась поэзіей, совершенно такъ же, какъ она воспользовалась ею и для распостраненія житій св. Эвлаліи и св. Алексѣя Человѣка Божія; явленіе что не можетъ удивлять послѣ того, какъ открыто и религіозное происхожденіе средневѣковой драмы. Но это поэзія писанная, искусственная; это не пѣсни, а рядъ поэмъ, сочиненныхъ поэтами.

Такъ смотритъ на добытыя его работой выводы самъ Бедье. Мнѣ важенъ лишь этотъ образъ жонглера-клерика, жонглера-паломника, близкаго монахамъ, начитаннаго въ монастырскихъ легендахъ. Я спрашиваю: не принадлежала ли къ тому же типу „избранная масса"—создательница, по мнѣнію Буслаева, нашихъ духовныхъ стиховъ, и не эта ли самая „избранная масса" создала еще и нашу былевую поэзію? Мы увидимъ, что в русская эпопея какъ будто пережила моментъ весьма схожій съ тѣмъ, что обнаружено работами Бедье относительно французской. Нельзя не поднять — не устоишь — подобныхъ вопросовъ, читая изслѣдованія А. А. Шахматова о „о Корсунской легендѣ".

А. А. Шахматовъ вообще стоитъ на точкѣ зрѣнія очень близко приближающейся къ взглядамъ Курта. Онъ часто въ своихъ разысканіяхъ о лѣтописныхъ сводахъ заключаетъ отъ лѣтописной записи или лѣтописнаго разсказа къ былинѣ или народному сказанію [2]). Самое блестящее изслѣдованіе его

---

[1]) Joseph Bédier. Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. Paris 2 v. 1908 (ожидается еще два тома). Теорія Бедье прекрасно изложена по русски А. А. Смирновымъ въ статьѣ „Новая теорія происхожденія старо-французскаго эпоса" *Записки Нео-Филологическаго Общества*. Вып. IV, стр. 83 и слѣд. Спб. 1910. А. А. Смирновъ въ критической части своей статьи явился выразителемъ тѣхъ сомнѣній, какія вызвалъ Бедье у большинства его многочисленныхъ рецензентовъ. Подводя итоги, Смирновъ говоритъ: „Вмѣсто теоріи происхожденія эпоса мы получимъ теорію его развитія. Вмѣсто монастырскаго источника всего эпоса мы получимъ монастырскій періодъ, черезъ который прошелъ весь эпосъ, основательно переработанный (стр. 125).

[2]) Шахм. Раз. стр. 27, 65, 75—78, 91, 95, 109—113, 125—127, 331—334 и т. д., особенно же 477—480.

въ этомъ отношеніи—возстановленіе былины о Мстишѣ Лютъ Свѣнельдовичѣ [1]). А. А. Шахматовъ отождествляетъ его съ Никитой Залѣшанинымъ, дошедшихъ до насъ былинъ. Этотъ Мстиша, значитъ, отецъ Добрыни Никитича (Мстишинъ-Микитичъ) и матери Владимира Малъфрѣди. Первоначально и Никита Залѣшанинъ былъ отцомъ Добрыни. Былинныя свѣдѣнія объ этомъ Мстишѣ-Микитѣ, какими пользовались лѣтописцы, сбивчивы. По однимъ это онъ убилъ Игоря, когда Игорь собиралъ дань въ землѣ Древлянъ, дань отданную раньше его отцу Свѣнельду. По другимъ онъ самъ убитъ Олегомъ Святославичемъ древлянскимъ за то, что охотился въ его владѣніяхъ; слѣдствіемъ чего была борьба Ярополка съ Олегомъ, кончившаяся гибелью послѣдняго. Тотъ же Мстиша или Мстиславъ отождествляется съ Мстиславомъ Владимировичемъ, братомъ Ярослава Мудраго, славнымъ Тмутараканскимъ героемъ. Не менѣе сбивчиво и то, что говорилось и пѣлось о Свѣнельдѣ. Историческій Свѣнельдъ, повидимому, воевода и бояринъ Святослава. Но онъ же названъ и бояриномъ Игоря и воспитателемъ Святослава. Все это вполнѣ въ духѣ обычныхъ хронологическихъ несообразностей былинныхъ спѣвовъ. Намъ особенно важно во всемъ этомъ то, что Свѣнельдъ и Мстиша родоначальники Владимира по матери, Малъфрѣди, родня Добрыни Никитича, а объ этой Малъфрѣди можно думать, что она была христіанка и подарила одно село (Будутино) Десятинной церкви; во всякомъ случаѣ о ней говорятъ „какія-то записи Кіевской Десятинной церкви“ и сообщеніе о ней „явно связано съ Десятинной церковью“ [2]).

Вотъ это послѣднее заставляетъ съ особымъ вниманіемъ отнестись къ изслѣдованію А. А. Шахматова о „Корсунской Легендѣ“.

То, что А. А. Шахматовъ назвалъ Корсунской Легендой есть особое сказаніе о томъ, какъ Владимиръ крестился въ Корсунѣ. Легенда возникла въ XI в., и происхожденіе ея—клиросъ Десятинной церкви, въ составъ котораго входили потомки вывезенныхъ изъ Корсуни греческихъ поповъ [3]). Ни

[1]) Тамъ же. 355—377.
[2]) Тамъ же, стр. 377.
[3]) *Сб. Лам.* II, стр. 1087 и слѣд.

авторъ Древнѣйшаго свода, ни преп. Никонъ этой легенды не знали, и они заставляютъ Владимира крестнться въ Кіевѣ [1]). Эта Корсунская Легенда важна намъ тѣмъ, что и ея содержаніе или, если такъ можно выразиться, ея фабулу А. А. Шахматовъ видитъ въ былинѣ. Онъ тутъ возстановляетъ мнѣніе, уже высказанное Костомаровымъ. Согласно Корсунской Легендѣ походъ въ Корсунь сопряженъ съ желаніемъ Владимира добыть себѣ важную жену — „цесаревну". На лицо всѣ признаки народно-пѣсенной темы о добываніи невѣсты [2]). Прибавлю отъ себя, темы не только эпической. Тема эта въ своемъ чистомъ видѣ находится въ хороводной пѣснѣ: „Ходитъ князь вокругъ города". Эта тема сплетается и съ другой, которую можно было бы назвать темой „укрощеніе строптивой невѣсты" [3]). Итакъ корсунскіе попы — клирошане Десятинной церкви, составляютъ сказаніе о походѣ на Корсунь, и ихъ главная цѣль возвеличить корсунскія святыни, находящіяся въ Десятинной церкви, находящіяся также и въ Новгородѣ, и во Псковѣ. Но они пользуются содержаніемъ народной былины. Прибавлю еще, что разсказъ о добываніи невѣсты въ Корсунѣ, а, можетъ быть, и въ самомъ Царьградѣ совершенно тождественъ съ разсказомъ о женитьбѣ Владимира на Рогнѣдѣ, въ которомъ главная роль выпала на долю Добрыни [4]). А Рогнѣда не забыта и въ христіанскихъ легендахъ [5]). Она далеко не представляется только язычницей. Сообщалось, что она крестилась одновременно съ Владимиромъ и приняла монашество. Нельзя-ли, стало-быть, и ее столько же, сколько и Малъфрѣдь, признать, если не жертвовательницей Десятинной церкви, то чтимой въ какомъ-либо монастырѣ?

Между изслѣдованіемъ А. А. Шахматова и работами Бедье то сходство, нѣсколько неожиданное и, какъ мнѣ кажется, чрезвычайно важное для изученія эпическихъ сказаній европейскихъ народовъ, что и тутъ, и тамъ обнаружена связь между церковными святынями и національной эпопеей. По

[1]) Тамъ же, стр. 1102—1108 и др.
[2]) Тамъ же. ср. стр. 1152—1153.
[3]) Обѣ темы см. въ моей „Весенней пѣснѣ" т. II, стр. 285—297.
[4]) Шахм. Раз., текстъ стр. 614.
[5]) *Сб. Лам.* II, текстъ стр. 1095 примѣч. 1151.

теоріи Бедье оказывается, что въ монастыряхъ Франціи и Италіи, куда заходили паломники, составлены были легенды о герояхъ, чьи гробницы находились въ этихъ монастыряхъ, и о святыхъ реликвіяхъ, завезенныхъ въ нихъ изъ далекихъ странъ; впослѣдствіи эти легенды, написанныя сначала по латыни, были уже на національномъ языкѣ особымъ составомъ бродячихъ жонглеровъ, сопровождавшихъ паломниковъ, переложены въ поэмы. По теоріи А. А. Шахматова древнѣйшая церковь въ Кіевѣ описываетъ происхожденіе своихъ святынь въ легендѣ, содержаніе которой широко черпаетъ изъ народныхъ былинъ [1]). При этомъ оказывается еще и то, что цѣлый рядъ героевъ русской эпопеи, частью такихъ, которыхъ воспѣваютъ извѣстныя намъ былины (Добрыня, Владиміръ, Анастасія, Никита Залѣшанинъ), частью же извѣстныхъ лишь по лѣтописямъ, но сюда попавшихъ изъ древнѣйшихъ недошедшихъ до насъ эпическихъ пѣсенъ (Рагнѣда, Олегъ, Мистиша Лютъ Свѣнельдовичъ), такъ или иначе связаны съ древне-русскими святынями. Таково сходство, таково и различіе.

Изъ теоріи Бедье вытекаетъ, какъ совершенно необходимое слѣдствіе, что нѣкоторые церковные круги: монахи и клирики, способствовали не только косвенно, но и прямымъ воздѣйствіемъ на развитіе поэзіи. Христіанство дало средневѣковой поэзіи не только поэтическія легенды о святыхъ, вродѣ пѣсенъ о св. Евлаліи и объ Алексѣѣ Божьемъ Человѣкѣ, не только крестоносцевскіе chansons d'outrée, не только драматическіе Miracles и легенды о Богородицѣ, не только благочестивыя пѣсни, перерабатывающія любовную лирическую пѣсню, но кромѣ того и, всего вѣроятнѣе, раньше всего этого еще эпическія поэмы: chansons de geste. Существовали ли до нихъ какія-либо эпическія народныя пѣсни или нѣтъ, оставимъ этотъ вопросъ открытымъ. Теперь нѣчто подобное, какъ будто бы вытекаетъ изъ изслѣдованій А. А. Шахматова в относительно Руси. Невольно возникаетъ предположеніе, что всѣ эти герои былинъ: Мстиша-Никита и его сынъ Добрыня,

[1]) Аналогія была бы еще полнѣе, если бы Корсунскую легенду можно было предположить записанной сначала по-гречески. И основанія для такого предположенія есть. А. А. Шахматовъ считаетъ, что авторъ—грекъ.

Мальфрѣдь, Рогнѣда, въ качествѣ добываемой невѣсты, не говоря уже о самомъ Владимірѣ, воспѣвались не безъ участія въ этомъ клироса Десятинной церкви, что они стали героями поэзіи не языческой, а уже христіанской. Были ли они сами христіане т.-е. были ли христіанами ихъ историческіе прототипы, какое это имѣетъ значеніе? Мы узнаемъ о Мальфрѣди, что о ней помнятъ въ Десятинной церкви, наряду съ блаженной княгиней Ольгой, о Рогнѣдѣ, что она постриглась и, можетъ быть, основала монастырь, а Добрыня, этотъ уже не предполагаемый, а дѣйствительно существующій былинный герой, прежде всего характеризуется, какъ говоритъ о немъ Вс. Ѳ. Миллеръ, какъ Купало, т.-е. креститель [1]). А кромѣ этого Добрыня вѣдь еще и Змѣеборецъ [2]), такой же какъ и Георгій Побѣдоносецъ и Ѳедоръ Тиронъ и Алеша съ его не безынтереснымъ теперь patronimicum Поповичъ. Только Мистиша Лютъ Свѣнельдовичъ остается въ сторонѣ. Когда онъ превратится въ Никиту Залѣшанина, о его христіанизаторской дѣятельности говориться не будетъ. Она либо забыта, либо ея и не было, и онъ только отецъ Купалы-Добрыни. Намъ остается спросить себя: надо ли думать, что греки-клирошане, составители Корсунской легенды лишь черпали сюжеты изъ эпическихъ пѣсенъ, либо, что подъ ихъ вліяніемъ еще возникали уже христіанскія эпическія пѣсни?

Я вполнѣ сознаю всю смѣлость этихъ соображеній, ведущихъ дальше и безъ того уже смѣлыя, хотя такія привлекательныя и правдоподобныя, построенія А. А. Шахматова. Но, пусть эти соображенія останутся лишь вѣхами, они все-таки намѣчаютъ путь изслѣдованія. Пусть они не будутъ приняты вовсе какъ таковыя, они могутъ пригодиться, какъ точка отправленія для исканій. Когда-то въ основныхъ мотивахъ народной эпопеи всѣхъ европейскихъ народовъ видѣли миѳологію. Ихъ языческое происхожденіе казалось такимъ же несомнѣннымъ, что касается германо-романо-славянскаго міра, какъ и у древнихъ грековъ и римлянъ. На смѣну миѳологической теоріи явилась историческая. Она воспретила слиш-

[1]) Очерки русской народной словесности. Москва. 1897, стр. 144 и слѣд. въ Хронографѣ ред. 1512 г. сказано: „а Добриню посла в Новгород и повеле всѣхъ крестити", прив. у Шахм. Корс. лег. *Сб. Лам.* II, стр. 1079.

[2]) Вс. Ѳ. Миллеръ, тамъ же.

комъ стремительное восхожденіе въ глубь вѣковъ. Исторія эпопеи была заключена въ довольно строго установленныя хронологическія границы, а для германскихъ, романскихъ и славянскихъ народовъ эпопей срокъ a quo, какъ бы древенъ онъ ни былъ оказался отнюдь не заходящимъ за предѣлы христіанской эры. Но старое представленіе о языческомъ эпосѣ продолжало тяготѣть надъ пытливостью историковъ литературы. Его долго было не преодолѣть. Однако изученіе пировъ и игрищъ, какъ главнаго предмета обличеній древнерусскихъ проповѣдей, заставляетъ теперь съ одной стороны усумниться въ языческомъ происхожденіи тѣхъ пѣсенныхъ темъ, что въ той или иной степени полноты дошли до насъ, а съ другой возбудить вопросъ о возникновеніи чего-то такого, что до сихъ поръ никакъ нельзя было предвидѣть: не только христіанизированной, но и прямо христіанской эпопеи. Становится все болѣе вѣроятнымъ, что христіанство, принесшее съ собою новыя формы зодчества и живописи, новую музыку и новую праздничность, пересоздало самое поэзію, вложило въ нее новое содержаніе, можетъ быть, обновило ее и новыми формами, настолько, что поэзія эта измѣнилась до неузнаваемости.

Оттого—да будетъ мнѣ разрѣшено преодолѣть научную робость—укажу на новый рядъ сближеній, тѣсно связанныхъ съ этими соображеніями, что и вернетъ насъ къ главной задачѣ настоящихъ главъ: къ пирамъ и игрищамъ.

IX.

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Типъ пѣвца за пиршествомъ передъ князем, какой мыслится для всего до-монгольскаго періода, разумѣется,—Боянъ, вѣщій Велесовъ внукъ „Слова о Полку Игореви“ [1]). Сомнѣваться въ существованіи подобнаго типа нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Мы узнаемъ о Боянѣ главнымъ образомъ то, что когда-то, этотъ „соловей стараго времени“ „пѣснь творилъ“ князьямъ. „Живыя струны“ подъ его „вѣщими перстами“ сами „къняземъ славу рокътахуть“ [2]); судя по другому мѣсту Слова, случалось Бояну, правда, и укорять князей [3]), но главная его задача была именно въ томъ, чтобы пѣть „славу“. „Вѣщій“, онъ оцѣнивалъ событія. Тоже самое дѣлаетъ нѣсколько иначе—въ чемъ различіе, на этомъ не будемъ останавливаться—и авторъ Слова [4]). О томъ, что дѣйствительно существовалъ этотъ обычай пѣть славу князьямъ, оцѣнивая ихъ дѣятельность, можно судить по замѣткѣ Волынской лѣтописи, на которую обратилъ вниманіе еще Срез-

---

[1]) Всѣ сноски на „Слово о Полку Игореви“ сдѣланы по тексту Ѳ. Е. Корша. *Изслѣдованія по русскому языку*. т. II, вып. 6-3, Спб. 1909 г.

[2]) Стихи 24—25, стр. 2.

[3]) Ср. стихи 451—455, стр. 21.

[4]) Ср. послѣднія строки.

невскій [1]). Послѣ побѣды Даніила Галицкаго надъ Ятвягами „многы крестьяны отъ плѣнения избависта и пѣснь славву пояху има (Даніилу и Роману)“. Можно ли думать, что „новые люди“ станутъ преслѣдовать пѣнье славы князьямъ, очевидно происходившее на пирахъ? Послѣ указанной мною тѣсной связи новыхъ людей съ дружиннымъ бытомъ, этого никакъ нельзя предположить. Невозможно допустить что-либо подобное и вообще, разъ именно у князей ищетъ поддержку церковь. Въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ мы видимъ передъ собой не только самаго автора дружинника-христіанина, но такой же христіанинъ и прославляемый тутъ Боянъ или баянъ, какъ предложилъ покойный проф. Ждановъ [2]). Одна изъ его припѣвокъ была такова:

Ни хытьру, ни горазду,
ни пътицу (ни звѣрю, ни) г(ор)а(з)ду
суда Божія не минути [3]).

Мысль христіанская. Главная теза, что „крамолы“ и „которы“ князей „начясте наводити поганѣ на землю Русьскую“—тоже мысль христіанская. Она совпадаетъ точь въ точь со взглядомъ на борьбу со степью преп. Никона, и начало этого бѣдствія относитъ къ тому же времени, что и его редакція Древнѣйшаго свода.

Конечно скомороховъ ни въ коемъ случаѣ нельзя считать даже терпимыми ни церковью, ни христіанствомъ вообще [4]). Но взобличать и преслѣдовать „потѣшныхъ людей“, какъ бы ни назывались они: жонглеры, шпильманы, мимы, скоморохи или игрецы, и отрицать вообще поэзію—вещи разныя. Не пора ли признать это? Не пора ли разбираться въ явленіяхъ, различая оттѣнки? Поученія, направленныя противъ язычества, даютъ возможность составить довольно длинный списокъ запрѣтныхъ развлеченій и забавъ. Въ этомъ перечнѣ нѣтъ одвано

[1]) Др. Пам. *Изв. Ак. Н.* X 4°, стр. 198.

[2]) Собраніе соч. т. I, Спб. 1904, стр. 345.

[3]) Стихи 504—506, стр. 23.

[4]) О преслѣд. скоморошества см. у Ал. Веселовскаго, Раз. въ обл. дух. стиха VII *Прил. къ XLV т. Запис. Имп. Ак. Н.* стр. 149—222 и Фаминцынъ, Скоморохи на Руси Спб. 1889. стр. 159—167.

ни одного выраженія, которое можно было бы отождествить съ пѣснями типа приближающагося къ пѣснямъ Бояна или баяновъ, т. е. къ „славамъ“ князьямъ. Вотъ этотъ перечень: „плясанія и всякія игры“, „позоры дѣюще“ „на улицахъ града уродословія и глумленія“, „плесканія рукъ, пѣсьни сатаниньскія“, „смѣхотворци, скоморохи, игрецы“, „бубенная плесканья, свирѣльныи звук, плескавья сотонина, фряжьскія сдоньница, гусли, мусвкиа и замара“, „скоморохи, слы точьхара, гудцы, свирцы“, „кощюны елиньскыя и басни жидовьския“. Православіе не признаетъ музыкальныхъ инструментовъ, оттого ихъ оно и преслѣдуетъ. Но оно вполнѣ признаетъ пѣніе. Что Зарубчій Чернецъ Георгій имѣетъ ввиду не только библейскіе псалмы, и не только библейскіе могъ пѣть и св. Θеодосій Печерскій, можно заключить изъ этого запрещенія, находящагося въ „Сказаніи Изосима объ отреченныхъ книгахъ“: „ни міръскихъ составъленыхъ псалмовъ глаголите въ церкви“ [1]). Эти „міръскіе составленные псалмы“ сами по себѣ, стало быть, не запрещаются. Ихъ только не надо пѣть въ церкви. Ихъ даже не отмѣчаютъ какъ отреченные. Рядомъ съ этимъ послѣднимъ извѣстіемъ мнѣ хотѣлось бы привести и найденное Срезневскимъ упоминаніе о „словутьномъ пѣвцѣ Митусѣ“ [2]). Его захватилъ дворецкій князя Даніила у владыкп Перемышьскаго. Срезневскій спрашиваетъ себя, не идетъ ли тутъ рѣчь просто о знаменитомъ пѣвчемъ. Но не все ли это равно? Развѣ знаменитаго пѣвчаго не заставили бы пѣть и еще, что-нибудь кромѣ службы? „Міръскіе составленные псалмы“, во всякомъ случаѣ, подходящій репертуаръ для пѣвца, состоящаго при епископѣ. Но про этого Митусу сказано, что онъ „за гордость не въсхотѣ служити князю Данилу“. Выраженіе: гордость всего болѣе подходило бы, если бы онъ не пожелалъ пѣть „славъ“ князю. Пѣвецъ предпочелъ службу у владыки!

Мы подошли теперь вплотную къ главному вопросу: можетъ ли казаться страннымъ при знакомствѣ съ русской словесностью открытый Поль Мейеромъ и Бедье образъ жонглера, сопровождающаго паломниковъ? Стоитъ только отрѣшиться

[1]) П. др. р. к. пр. I, 789;

[2]) Древн. Пам. *Извѣст. 2-го Отд. Ак. Н.* 4[2], т. X, стр. 194.

отъ взгляда на каликъ перехожихъ или Духовные стихи, какъ на какой-то совершенно особый строго отдѣленный отъ старинъ и историческихъ пѣсенъ родъ поэзіи, стоитъ только вспомнить, что собиратели былинъ отмѣчаютъ нерѣдко совмѣщеніе у одного пѣвца обоихъ эпическихъ родовъ, чтобы въ этихъ жонглерахъ-паломникахъ, шедшихъ по дорогамъ Франціи и Италіи, мы узнали близкое намъ представленіе, изображенное въ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою".

Насколько рано распространилось у насъ паломничество и богомольство, видно изъ слѣдующихъ фактовъ. Мы встрѣчаемъ извѣстіе о томъ, что люди ходятъ на роту въ Ерусалимъ [1]), т.-е. этимъ паломничествомъ заканчивались даже простые частные распри и споры. Выраженіе: рота несомнѣнно относитъ насъ къ глубокой древности. Церьковъ, судя по Псевдо-Владимірову Уставу, очень рано начала добиваться, чтобы паломники и прощенники были признаны людьми церковными [2]). Можно ли тогда сомнѣваться въ томъ, что хожденіе на богомолье поощрялось церковью очень рано? На это указываетъ особенно находящееся среди каноническихъ статей запрещеніе ходить на богомолье бѣднымъ людямъ [3]). Только при распространенности богомолья могло возникнуть такое увѣщаніе. А среди прочихъ Псевдо-Владиміровъ Уставъ считаетъ церковными людьми еще слѣпца, хромца, калѣку.

И такъ главное бытовое условіе, необходимое для моихъ построеній: поломничество—на лицо. На лицо и то, что именно корсунскіе клирошане заинтересованы тѣмъ, чтобы использовать паломничество для своихъ цѣлей. Что слѣпецъ, хромецъ, прощенникъ, калѣка подводятъ насъ къ каликамъ перехожимъ на это я вижу вполнѣ ясное указаніе въ духовномъ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою". Сюжетъ „Стиха о сорока каликахъ со каликою" [4])—излюбленный на

---

[1]) Статья „Дубенскаго сборника", Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVII, стр. 314 и Вопрошаніе Ильино. П. др. р. к. пр. I, 61—62.

[2]) Текстъ у Лейб. Св. Лѣт., стр. 298; ср. Голуб. Ист. р. ц. I[2], I, стр. 422.

[3]) Вопросы Кирика § 12; П. др. р. к. пр. I, 27; сужу о томъ, что это касается бѣдныхъ по аналогіи съ увѣщаніемъ бѣдныхъ не идти въ монахи; аргументъ тотъ же: не надо уклоняться отъ труда подъ видомъ благочестія.

[4]) Я пользовался слѣд. изводами этого стиха: Кирша Даниловъ Др. р. стихотв. изд. Шеффера Спб. 1901, стр. 93—100, тоже Безсоновъ, Калѣки перехожіе. М. 1861, стр. 7, № 4; Безсоновъ, тамъ же, стр. 21, № 6.

Руси отъ Кіево-Печерскаго Патерика [1]) до повѣсти о Саввѣ Грудцынѣ разсказъ объ козняхъ и соблазнахъ злой жены, схожій съ исторіей молодого Іосифа и его собственной продѣлкой надъ братомъ Веньямином по Библіи. Но это только сюжетъ, фабула, внѣшность. Не существеннѣе ли бытовыя черты?

Сюжетъ прекраснаго Іосифа, соединенный съ сюжетомъ Веньямина, отлично подходилъ къ тому, чтобы прославить и возвеличить каликъ. Они не какіе-нибудь „воры-разбойники", а благочестивые пилигримы, идущіе во Гробу Господню. Ихъ, конечно, не совратить никакими женскими прелестями, хотя бы обольстительницей была сама княгиня Апраксія. Весь весложный замыселъ стиха ведетъ къ опоэтизированію каликъ, называемыхъ „добрыми молодцами", а то даже богатырями [2]). Идутъ они отъ монастыря Боголюбова [3]) или изъ самой Корелы богатой [4]) или изъ города Мурома [5]),

> ко граду Еросолиму.
> Ко святой святыни Богу помолитесе
> А во Ердань рѣки окупатисе [6]).

Когда они „становятся во единый кругъ", чтобы просить милостыню, любо глядѣть на нихъ, любо и слушать;

> А и будутъ въ городе Кіевѣ
> Середи двора княженецкова,
> Ключи-посохи въ землю потыкали,

(изъ сборника Даля); Рыбниковъ, Пѣсни. Москва. 1860, 1, 39, тотъ же стихъ у Безсонова, стр. 20, № 5; Гильфердингъ, Онежскія былины 2-е изд., Спб. 1894—1900, №№ 72, 86, 96, 173, 301; Григорьевъ, Архангельскія былины, Спб. 1904, стр. 179, № 8 (44); Ончуковъ, Печорскія былины. Спб., 1904 г., № 47.

[1]) Разумѣю исторію Моисея Угрина въ изд. Яковлева, стр. CXLIV и слѣд.

[2]) Гильф. № 72; Григорьевъ № 8; Рыбн. и Безсон. №№ 4, 5 (стихъ Рыбникова) и 6, и Онч. № 47.

[3]) Кирша Дан. Безс. № 4.

[4]) Безс. № 6.

[5]) Гильф. № 173.

[6]) Гильф. № 72 стихи 25—29.

А и сумочки изподвесили,
Подъсумочьи рыта бархата;
Скричатъ калики зычнымъ голосомъ:
С теремовъ верхи повалилися,
А з горницъ охлупья попадали,
В погребахъ питья сколыбалися [1])

Ничего нѣтъ и не можетъ быть жалкаго, униженнаго, просительнаго въ той милостыни, которую они просятъ. Что милостыня гораздо выгоднѣе всякой „золотой горы“, и „рѣкъ медвяныхъ“, и „садовъ да съ виноградами“, потому что все это могутъ отнять „вельможи люди пребогатые“ — это разъяснено въ стихѣ „Вознесенье: Иванъ Богословъ“ [2]). Поэтическая идеализація каликъ перехожихъ, конечно, представляетъ дѣло такъ, какъ желательно, а не какъ было на самомъ дѣлѣ, но намъ важна именно идеализація; она говоритъ про каликъ:

Будутъ они сыты да и пьяны
Будутъ и обуты и одѣты,
Они будутъ тепломъ да обогрѣты,
И отъ темныя ночи пріукрыты [3]).

Эта же идеализація, когда встрѣчаютъ калики Владимира, заставляетъ его послать ихъ въ „стольный Кіевъ градъ“ и тамъ сама княгиня приметъ ихъ и приметъ не какъ-нибудь, а посадитъ

За те столы убраныя;
А и столники, чашники
Поворачиваютъ, пошевелеваютъ
Своихъ они приспешниковъ;
Понесли-та ествы сахарныя,
Понесли питья медвяные,—
А и те калики перехожии
Сидятъ за столами убраными.

---

[1]) Кирша Данил. стр. 95. у Безс. № 4 стихи 81—89.
[2]) Этимъ стихомъ и начинается сборникъ Безсонова.
[3]) Безс. № 3 стихи 114—118.

Убираютъ ества сахарныя
А и те вить пьютъ питья медвяныя
И сидятъ они время-часъ другой [1]).

Итакъ, калики перехожіе за пиромъ. Одна версія стиха даже называетъ его „столова богатырская" [2]). Если вѣрить на слово бытовой чертѣ каличьяго стиха, мы получаемъ какъ разъ необходимый для нашихъ разсужденій образъ.

Однако, я оговариваю его нарочно, чтобы мнѣ не было приписано подобное преувеличенье. Въ памяти сказителей XVIII и XIX вв. сохранился образъ калики, угощаемаго на пиру лишь въ качествѣ нищей братіи. Стихъ о „сорока каликахъ со каликою" не даетъ намъ нужнаго образа. Тутъ ни въ коемъ случаѣ нельзя искать отголосковъ калики, пѣвшаго о богатыряхъ, калики-участника княжескаго пира. Участники пира и сказители богатырской эпопеи на пиру, по былинному міросозерцанію, скоморохи, а не калики [3]). Извѣстный намъ былевой русскій эпосъ прошелъ черезъ періодъ скоморошьей обработки, а сохранили его до времени записей крестьяне-сказители. Но я укажу на одну черту Стиха о „сорока каликахъ съ каликою", которая, мнѣ кажется, чрезвычайно древней и глубоко поучительной.

Уже давно было замѣчено, что въ каждомъ поэтическомъ произведеніи, изучаемомъ лишь по болѣе позднимъ изводомъ, древнее—въ такихъ подробностяхъ, которыя придаютъ ему характеръ несообразности, и потому именно на самое странное, кажущееся подробностью, вовсе не важной для общаго замысла, и слѣдуетъ обращать самое тщательное вниманіе. Такой несообразностью мнѣ представляется въ разбираемомъ стихѣ эпизодъ самосуда [4]). По версіи Кирши Данилова, отправляясь въ путь калики перехожіе положили слѣдующій завѣтъ:

---

[1]) Кирша Даниловъ, стр. 95;—у Безс. № 4 стихи 118—128.

[2]) Гильф. № 96 стихъ 47.

[3]) Вс. Миллеръ Очерки I. с. стр. 52—63.

[4]) Эпизодъ самосуда забывается чрезвычайно рѣдко; о немъ не упоминаетъ лишь Рябининъ, но его стихъ въ сущности не только не оконченъ, а просто совершенно другой. Эпизодъ самосуда см. Гильф. 72, 96, 173, 301, Кирша Даниловъ у Безс. № 4, Григорьевъ № 8 (44) и Ончук. № 47.

А в томъ-та веть заповедь положена:
— Кто украдеть, или кто солжеть,
— Али кто пуститца на женской блудъ,
— Не скажеть болшему атамаву,
— Атаманъ про то дело проведает, —
— Едина оставить во чистомъ поле
— И окопать по плеча во сыру землю [1]).

Собразно этой „заповѣди", когда обнаружена княжеская чашка, подложевная книгиней [2]) или Алешей Поповичемъ [3]) въ „подсумочку" атамана или его брата Касьяна Офонасьевича [4]), либо Михайловича [5]), либо Ѳомы Ивановича [6]) или Михайла Касьянова [7]), иногда по слову самого мнимаго преступника [8]) и совершается самосудъ. Въ самомъ этомъ эпизодѣ еще не только нѣтъ несообразности, но онъ вполнѣ логиченъ, усиливая самое поэтизацію: калики не только не „воры—разбойники", но при малѣйшемъ подозрѣніи они готовы казнить виновнаго товарища самой страшной казнью. Значитъ, моментъ самосуда можетъ вытекать изъ основного замысла и въ немъ одномъ нельзя видѣть какой-либо древней, забытой, но существенно важной черты. Такъ—казалось бы. Пойдемъ однако дальше. Почему такимъ коварнымъ и жестокимъ оказался по отношенію каликъ дворъ Владимира? Откуда это желаніе заставить именно князя совершить несправедливость? Онъ, правда, не всегда поступаетъ хорошо и въ другихъ былинахъ; но почему тогда не могутъ богатыри справиться съ каликами и вернуть ихъ назадъ? Олеша Поповичъ [9]) и Никита Романовичъ возвращаются ни съ чѣмъ, а Добрынѣ Никитичу удается лишь хитростью и лестью заставить каликъ произвести обыскъ [10]). Почему? Оттого, что они не калики, а

[1]) Безс. № 4 стихи 22—30; Кирша Дан. стр. 94.
[2]) Гильф. №№ 72, 96 и др. Безс. № 5.
[3]) Кирша Даниловъ у Безс. № 4 стихи 156—160.
[4]) Гильф. №№ 72 и 301; Кирша Даниловъ у Безс. № 4.
[5]) Гильф. № 173 и Григорьевъ № 8 (44).
[6]) Гильф. № 96.
[7]) Безс. № 6.
[8]) Гильф. № 72.
[9]) Гильф. №№ 72, 96, 173; Григорьевъ № 8 (44); Безс. № 4.
[10]) Григорьевъ № 8 (44).

богатыри либо, и не будучи богатырями, такіе, что съ ними не совладать? Вотъ тутъ нѣкоторая несообразность. Если бы эпизодъ о заповѣди или зарокѣ каликъ совершить самосудъ долженъ былъ усилить впечатлѣніе отъ честности каликъ, вовсе не нуженъ былъ бы эпизодъ борьбы съ каликами княжескихъ богатырей. Тогда развитіе дѣйствія торопилось бы скорѣе къ чуду, спасающему мимо провинившагося калику и доказывающему его невинность [1]). Но дѣло обстоитъ не такъ. Калики борятся. Мало того, они возвращаются назадъ въ Кіевъ и уличаютъ князя [2]).

Вотъ этотъ моментъ борьбы каликъ съ княземъ или его богатырями въ связи съ мотивомъ о самосудѣ или, иначе: *о самостоятельной юрисдикціи* каликъ, представляется мнѣ основнымъ содержаніемъ стиха, отражающимъ древнія бытовыя отношенія. Мы уже знаемъ изъ Псевдо-Владимирова Завѣщанія, что и наша церковь, по примѣру запада, добивалась собственной юрисдикціи надъ церковными людьми, среди которыхъ мы находимъ прощенника, хромца, слѣпца, т.-е. каликъ. Не этим ли и представлялись сильными калики? Не отсюда ли—ихъ распря съ Владимировымъ (въ данномъ случаѣ Владимира, какъ типичнаго князя, оаруженнаго богатырями-дружинниками) дворомъ и распря какъ разъ по тяжебному дѣлу? А если такъ, то вотъ—наглядный показатель связи церкви съ пѣвцами—скажемъ теперь—съ русскими жонглерами-клериками, начитанными въ монастырскихъ преданіяхъ, сопровождавшими паломниковъ. Нужды нѣтъ, что почти всегда апокрифиченъ репертуаръ каликъ. Церковь старательно „исправляла“ и не всегда могла исправить даже строго-церковныя книги, она исправляла, конечно, и „мірскіе составленные псалмы“; что она не допускала пѣть ихъ въ церкахъ—мы уже знаемъ; она должна была исправлять и каличьи стихи и старины, и это последнее было, конечно, всего труднѣе; отсюда—разрывъ съ каликами, уклонъ каликъ въ ереси и расколъ; тамъ удержаться

---

[1]) Во всѣхъ версіяхъ см. пр. 9-ое.

[2]) Эпизодъ чуда на лицо во всѣхъ полныхъ версіяхъ, но онъ разнообразится; у Кирши Данилова чудо однако лишь въ томъ, что закопанный Касьявъ Михайловичъ остался живъ.

[3]) Этотъ послѣдній эпизодъ всего подробнѣе развитъ у Кирши Данилова.

на высотѣ было легче, съ тѣхъ поръ какъ церковь, уже болѣе не нуждаясь въ калнкахъ, стала лишь терпѣть ихъ и терпѣть только какъ вищихъ, отнюдь не допуская ихъ учительства. Но все это потомъ, а въ началѣ?.. Не нашли ли мы теперь типъ пѣвца, допустимаго на пиру и до трехъ позволенныхъ чашъ, пѣвца, упорядочивавшаго и христіанизировавшаго swutol sanc scopes, съ согласія самой церкви получавшаго beagas sinc ãt symle, отнятые отъ кощунниковъ, скомороховъ, гудцовъ, свирцовъ и всѣхъ прочихъ исполнителей пѣсенъ н игръ н бѣсовскихъ?

Полученные изъ разбора духовного стиха „О сорока каликахъ со калнкою" выводы косвенно потдверждаются извѣстіемъ двухъ интереснѣйшихъ записей, извлеченныхъ проф. Д. В. Айналовымъ изъ Отчета Имп. Публичный Библіотекой за 1894 [1]).

Первая запись:

„Въ лѣто 6671 (=1163). Поставиша Іоана архиепископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе рустемъ Ростиславе († 1168).

„Се ходиша изъ Великаго Новагорода отъ святой Софѣи 40 мужъ каліици ко граду Іерусалимоу ко гробу Господню. И гробъ Господень целоваша и ради быша. И поидоша, вземше благословеніе у патріарха н святые мощи. И пріидоша въ Великій Новгородъ къ святей Софѣи. И даша святыя мощи въ церковь владыки Іоаноу святымъ церквамъ ва священіе, а собору святые Софѣи даша копкарь, во веки имъ кормленіе, а собѣ во вѣки славы оукоупиша. И святый владыка Іванъ и весь соборъ священническій благословиша нхъ всѣхъ 40 моужь. И поидоша по градамъ съ великою радостию, славящи Бога. Пріидоша въ Русу къ святому Борису и Глѣбоу; аже седитъ соборъ, ины даша имъ свя-

¹) Д. Айналовъ. Нѣкоторыя данныя русскихъ лѣтописей о Палестинѣ стр. 14—16 отд. оттиска изъ *Русскаго Паломника;* Отч. Имп. Публ. Библ-ва 1894 стр. 113—115 (Х. М. Лопарева).

> тые мощи; а оу святого Бориса и Глѣба стоятъ 6 мужъ притворянъ и ины даша имъ скатерть во веки имъ кормленіе. И благословишася у собора вси 40 моужъ и поидоша по градомъ. И пріидоша во градъ Торжокъ къ святому Спасоу; аже седитъ соборъ, святого Спаса священники; они же даша имъ святые мощи святымъ церквамъ на освященіе; аже стоятъ у святого Спаса 12 моужъ притворянъ, ины даша имъ чашу свою во веки имъ кормленіе".

Значеніе этой, на первый взглядъ, болѣе ранней записи, повидимому, опредѣлится вполнѣ только изъ слѣдующей; однако уже сразу бросается въ глаза, что это древнее упоминаніе о „сорока каликахъ", извѣстныхъ намъ изъ Духовныхъ стиховъ, представляетъ ихъ людьми церковными. Они исполняютъ по представленію автора записи важное дѣло: доставляютъ мощи и священные предметы въ церкви. Путь ихъ лежитъ свободно „по градомъ", но въ Русу и въ Торжокъ они приходятъ, когда тамъ засѣдаетъ „соборъ", т.-е. съѣздъ приходскихъ священниковъ, схожій съ тѣмъ соборомъ при св. Софіи въ Кіевѣ, о которомъ была рѣчь выше. Подаренные каликами священные предметы: скатерть, канкарь, чаша, дарятся церковнымъ людямъ клирошанамъ и притворянамъ, и отъ нихъ „на вѣки имъ кормленіе".

Вторая запись:

> „Въ лѣто 6837 (=1329). Ході князь великии Иванъ Даниловичъ в Великій Новгородъ на мироу. И постояше въ Торжкоу, и пріидоша къ нему святого Спаса притворяне съ чашею сію 12 мужь на пиръ. И воскликнуша 12 моужь, святого Спаса притворяне: „Богъ дай многа лѣта великому князю Ивану Даниловичю вся Роуси. Напой, накорми нищихъ своихъ". И князь великии вопросилъ бояръ и старыхъ моужь новоторжцевъ: „Что се пришли за моужи ко мнѣ?". И сказаша ему моужи новоторжци: „То, господине, моужи святого Спаса притворяне; а ту чашоу даша имъ 40 моужь калици, изъ Ерусалима пришедше". І князь велики, при-

шедше, посмотрѣвъ оу нихъ въ чашу, а постави ея на тѣмя свое и рече имъ: „Что, брате, возмете оу мене въ сію чашю вкладе?“ И тако рекоша ему притворяне“: Чинъ, господине, насъ пожалуешь, то возьмемъ“. И князь велики даше имъ гривну новую вклада. „А ходите ко мнѣ во всякую недѣлю и емлите у мене две чаши пива, а третюю меду. Такъ-же ходите къ намѣстникомъ моимъ, и къ посадникомъ, и по бракомъ, а емлите собѣ по три чаши пива. А кто сію чашу избесчинитъ, инъ дастъ гривну золота да 6 берковсковъ меду князю и владыки. А кто на васъ подеретъ вотолу, инъ дастъ три крошни нитей, а цѣна имъ полтора рубля“.

Раньше чѣмъ взвѣсить значеніе второй записи во всей полнотѣ, мнѣ хочется обратить вниманіе на слова: „и по бракомъ“. Церковные люди, владѣльцы подаренной имъ каликами чаши, притворяне церкви Спаса, получаютъ право ходить по бракамъ и взимать себѣ три чаши пива. Рѣчь тутъ идетъ очевидно не о церковномъ бракѣ; пиво аттрибутъ брачнаго пира, т.-е. свѣтской, унаслѣдованной отъ язычества его части; это тотъ бракъ, что бичуютъ наши проповѣди, классическое мѣсто пѣсенъ и плясокъ.

Свѣтъ на происхожденіе и смыслъ обѣихъ записей проливаетъ прежде всего это упомянутое во второй записи присужденіе княземъ притворянамъ церкви Спаса нѣкоторой „десятины“. Употребляю нарочно это выраженіе, чтобы вызвать представленіе о связи по духу записей о „сорока каликахъ“ съ Псевдо-Владимировымъ Уставомъ. Вотъ—церковные люди, которымъ не только разрѣшается (или которые претендуютъ на полученіе подобнаго разрѣшенія) побираться по бракамъ, причемъ оскорбителямъ ихъ угрожаетъ штрафъ въ пользу князя и владыки, но принадлежитъ и нѣкоторое право на часть княжескаго достоянія, обязательное и для намѣстниковъ и посадниковъ. Притворяне не добиваются церковной юрисдикціи, какъ слѣпцы, хромцы, прощенники и т. п., упомянутые въ Псевдо-Владимировомъ Уставѣ. Они остаются подъ защитой князя, но защищаетъ ихъ и владыка. Таково правовое положеніе притворянъ, которое имъ приписываетъ вторая запись.

Выгоды, которыя приходятся или должны прійтись на долю церковныхъ людей Новоторжскаго Спаса очевидно и вызвала вторую запись т.-е. разсказъ о посѣщеніи Иваномъ Даниловичемъ Торжка и встрѣчи съ притворянами. А первая запись? Проф. Айналовъ призналъ, что упоминаемая тутъ чаша та же, что и во второй записи. Мнѣ кажется, что это тѣмъ болѣе такъ, что первая запись и возникла-то подъ вліяніемъ второй. Она не старше, а моложе второй, хотя сообщаемыя въ ней событія и отнесены ко времени на двѣсти лѣтъ болѣе древнему. Правда, въ первой записи названы еще и другія церкви: новгородская Софія и церковь свв. Бориса и Глѣба. Но какъ можно судить по началу первой записи: „Поставиша Іоана архиепископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе рустемъ Ростиславе“, передъ нами отрывокъ какого-то извода Новгороской лѣтописи, такъ что вполнѣ естественно было упомянуть и другія такія же святыни въ Новгородской землѣ.

Итакъ, мы имѣемъ отъ XVI в. извѣстіе о притворянахъ, получившихъ отъ князя привилегіи, въ числѣ которыхъ—право взимать на свадьбахъ въ свою пользу налогъ внидѣ трехъ чашъ пива. Это единственное достовѣрное.

Почему привозъ священныхъ предметовъ, дающихъ „во веки имъ кормленіе“ приписано сорока калкамъ? Тутъ я и вижу подтвержденіе того, что и калики близки церкви; они ей не безразличны; это люди свои. Церковь т.-е. клирошане придаютъ имъ большое значеніе. Ихъ путешествія во святую землю заносятся въ лѣтопись. На нихъ ссылаются при указаніи того, откуда святыни, совершенно такъ же, какъ во Франціи въ церкви св. Диписія подъ Парижемъ жонглеры-клерики, пѣвшіе chansons de geste на ярмаркѣ въ день Индикта, сообщали о происхожденіи хранившихся у св. Динисія священныхъ предметовъ и мощей. Намъ еще важнѣе однако право притворянъ посѣщать свадьбы. Придя къ князю Ивану Даниловичу на пиръ въ Торжкѣ, они провозглашаютъ ему многолѣтіе и сами называютъ себя „нищими“. Только ли это сближаетъ ихъ съ давшими имъ чашу каликами? Молча ли они появлялись на пирахъ и въ особенности на пирахъ брачныхъ? Упоминаніе о каликахъ, которые „собѣ во вѣки славы оукоупиша“, заставляетъ меня видѣть въ этихъ притворянахъ типъ

близкій, даже родственный имъ. Весьма не правдоподобно предположить, что, получивши на брачныхъ пирахъ вклады въ чашу и дань пивомъ, они удалялись. Я позволяю себѣ видѣть въ этомъ извѣстіи косвенное доказательство того, что поэзія „мірскихъ составленныхъ псалмовъ“, родоначальница духовнаго стиха, раздавалась и на брачныхъ пирахъ, и тутъ, на этомъ самомъ нечестивомъ игрищѣ и пиршествѣ.

Извлеченныя изъ Отчетовъ Публичной Библіотеки профессоромъ Д. В. Айналовымъ записи во всякомъ случаѣ представляютъ собою огромный интересъ тѣмъ, что, благодаря имъ, мы имѣемъ возможность возвести представленіе о „сорока каликахъ со каликою“ къ такимъ отдаленнымъ временамъ, какъ срокъ, отдѣляющій годъ второй записи (1329) отъ того, къ которому принадлежитъ сборникъ. А слово: калика, упомянутое въ первоначальной статьѣ первой записи очевидно значительно старше. Все это заставляетъ признать, что каличьи духовные стихи занимаютъ несравненно большее мѣсто въ розвитіи и ростѣ поэзіи, чѣмъ это принято думать. Они— пережитокъ и послѣдній этапъ главной — я сказалъ бы — классической поэзіи „новыхъ людей“, создателей Руси.

Нѣтъ, „новые люди“ были не вообще противъ всякихъ забавъ, радостей жизни, искусства и поэзіи. Они признали дружинные пиры, потому что были сами дружинниками или друзьями дружинниковъ, они признали ихъ цѣликомъ, какъ медо-питіе: medo-settle, признали и beagas sinc ät syмle, т.-е. раздачу подарковъ, признали и главное украшеніе медо-питія swutol sanc scopes, славы княжьимъ Бояна или баяновъ и пѣсни творимыя „по былинамъ“ стараго и новаго времени. Во все это они вносили упорядоченіе, но все вмѣстѣ нераздѣльно и сопряженно. Различіе между отношеніемъ ихъ къ пирамъ и забавамъ нѣтъ. Изъ того и изъ другого искореняется нечестіе; пьянство, двоевѣріе. Пиршество должно идти чинно и не надо этого излишества, этихъ чашъ „отъ лукаваго“, чтобы не ворвался страшный врагъ Грендель или Идолище Поганое. Не надо и въ пѣсняхъ ничего нечестиваго. Если наши поученія преслѣдуютъ „кащуны елинскія и басни жидовскія“, они полагаютъ предѣлы воображенію и замыслу. И тутъ, конечно, возникаетъ двоевѣріе, приходятъ миѳы—кащуны изъ

старой еще не изжитой эллинской поэзіи, приходятъ и библейскіе апокрифы и ими пользуются, можетъ быть, создаютъ ихъ еретики. Воображеніе еретиковъ пламеннѣе, они не заботятся объ исправности, и „исправлять“ приходится и книги, и „мірскіе составленные псалмы“.

Христіанство несетъ съ собою и наставленіе суровое, непримиримое. „Святіи отцы жизнь сию ни во что вмѣнили“ — скажетъ „Слово св. отецъ о славѣ мира сего“ [1]). Но это лишь одна эсхатологическая часть христіанскаго ученія, а вовсе не все оно. Это лишь одна изъ двухъ основныхъ его стихій [2]). „Новые люди“, начавшіе новую жизнь, полные надежды и довѣрія къ воспринятому Христову Ученію, вѣрили прежде всего въ лучшія времена, въ наступившее земное Царствіе Божіе и во всѣ тѣ утѣхи и успѣхи, что оно должно принести ихъ родинѣ, теперь шире и глубже осознанной, подъ вліяніемъ пришедшихъ вмѣстѣ съ христіанствомъ государственныхъ теорій, и тѣснѣе объединявшейся передъ угрозой наступавшей, становившейся все болѣе опасной поганой степи.

Менѣе всего можетъ быть противопоставлено такому пониманію отношенія нашихъ поученій къ пирамъ и забавамъ извѣстіе о посѣщеніи Святослава Ярославича преп. Θеодосіемъ Печерскимъ. Вѣдь Θеодосій былъ схимникъ: онъ носилъ волосяницу; онъ выставлялъ свое тѣло на терзаніе слѣпнямъ и пѣлъ при этомъ псалмы; онъ иногда не умывался и ходилъ во вретищѣ; его смиренію не было предѣла; когда однажды онъ поздно возвращался отъ князя въ монастырь, его велѣно было отвезти на повозкѣ, запряженной осѣдланной лошадью, и отрокъ сидѣлъ на ней, правя; видя, что сѣдокъ у него такой убогій, онъ предложилъ Θеодосію помѣняться мѣстами; и преподобный согласился; онъ въѣхалъ въ обитель верхомъ, везя на повозкѣ княжескаго отрока [3]). Θеодосій, конечно, „жизнь сию ни во что вмѣнялъ“; его вѣра была строго эсхатологическая, помнящая о страшномъ судѣ,

---

[1]) Пон. Пам. III стр. 83.

[2]) Мысль о двухъ стихіяхъ въ христіанствѣ заимствую изъ статей проф. Пибоди и Добшюца на 3-мъ конгрессѣ Истор. Рел. Transactions etc. Oxford. 1908 v. I pp. 305—321.

[3]) См. изд. Яковлева стр. XX и XXIX—XXX.

боровшаяся съ бѣсомъ, мрачная и воинствующая. Таково монастырское міросозерцаніе, взывающее къ покаянію. Но само то, что въ Патерикѣ сообщается о порицаніи имъ постоянныхъ увеселеній, и это ставится въ примѣръ, само то, что слѣдствіемъ его проповѣди было прекращеніе музыки, когда онъ являлся на пиръ, показываетъ ясно исключительность, высшую моральную норму, подвижничество въ этой строгости преп. Өеодосія, а не обычный взглядъ церкви и вѣрующихъ того времени.

Таковы выводы, къ какимъ нельзя, мнѣ кажется, не притти, постепенно отвѣчая на всѣ поставленные мною вопросы въ связи съ изслѣдованіями А. А. Шахматова и схожими съ ними по своимъ теоретическимъ пріобрѣтеніямъ работами Бедье.

Въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Онъ касается уже не одобрѣнія или нѣтъ искусства, поэзіи, радости и праздничности жизни. Мы имѣемъ возможность освѣтить и самое эстетическое сознаніе. Оно, разумѣется, смутно. Древняя поэзія, какъ народная, такъ и искусственная долгіе вѣка должна быть признана до-эстетической. Къ такому выводу мнѣ пришлось притти при изученіи самой праздничной и самой радостной народной поэзіи, поэзіи хороводныхъ игрищъ [1]). На смѣну прежней обрядовой цѣлесообразности поэзіи, только чуть мерцая, проявляется безцѣльная т.-е. эстетическая цѣлесообразность. И когда произошла эта замѣна, нѣтъ возможности прослѣдить. Эстетическое сознаніе обособляется какъ таковое, несомнѣнно, лишь довольно поздно. Его не знаетъ первобытный человѣкъ, какъ онъ не знаетъ правильнаго размышленія, не думаетъ силлогизмами, не мѣритъ пространство геометрически, а время правильными сроками, которые можно исчислить. Онъ не видитъ красоту, хотя его радуетъ красочность, онъ не созерцаетъ, хотя любуется, онъ творитъ и любитъ украшенія, но для него нѣтъ разницы между убранствомъ и отдѣлкой. Но вотъ сталъ онъ „новымъ человѣкомъ". Обновилось религіозное сознаніе, просвѣтился онъ „свѣтомъ-почтаніемъ книжнымъ", различилъ тварь и Творца. Что же дало ему просвѣщеніе въ эстетическомъ отношеніи, сдѣлалъ ли онъ

[1]) Весенняя обрядовая пѣсня ч. II стр. 314—345; та же мысль высказана въ статьѣ „Эстетика" въ *Слов. Эфронъ-Брокгауза.*

шагъ впередъ въ любовованьи и достигъ ли сознательнаго созерцанія, научился ли онъ напрягать вниманіе, чтобы воспринять красоту сущаго?

Этотъ вопросъ вызванъ одной провѣдью, цѣликомъ отразившейся въ Духовномъ стихѣ и обратившей на себя вниманіе еще въ 50-ыхъ годахъ, когда по Соловецкой рукописи это поученіе было сообщено издателями *Православнаго Собесѣдника* [1]).

Когда рѣчь шла объ осмысленіи въ нашихъ поученіяхъ язычества при разборѣ теоріи о Творцѣ и твари была приведена длинная выдержка изъ поученія о постахъ [2]). Тамъ представлялось совершенство природы, созданной Богомъ. Въ ней „все въ уставѣ своемъ стоитъ" и „все Бога боиться и трепещетъ и не преступаетъ повелѣніа Его". Такова оцѣнка природы. Она моральная. Но въ ней уже заключается въ зародышѣ любованіе природой. Совершенство природы созерцается, какъ таковое. И это мысль глубоко христіанская. Ее разрабатываетъ и ученое богословіе. Богъ познается по твореніямъ Его, и отсюда созерцаніе возводится въ обязанность или во всякомъ случаѣ признается благомъ, дѣломъ богоугоднымъ и благочестивымъ. Иначе смотрятъ тѣ, кто признаетъ апокрифическое ученіе о мірозданіи не только Богомъ, но и Сатанаиломъ. Тогда все вредное, мрачное, злое считается дѣломъ подражателя Божія, падшаго духа. Но это не мѣняетъ дѣла. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ передъ собою незаинтересованное воззрѣніе на міръ, а это и важно. Первобытный человѣкъ не знаетъ его. Онъ воспринимаетъ природу только утилитарно. Его взглядъ эгоцентрическій. Взглядъ христіанина ранней поры тоже эгоцентрическій. Вѣдь тварь создана „на работу человѣку". Но именно моральный взглядъ на нее значительно мѣняетъ дѣло и содержитъ въ себѣ первый проблескъ и эстетическаго воспріятія, насколько созерцаніе моральнаго поступка можетъ быть, и даже необходимо должно быть, признано моментомъ эстетическимъ. Моментъ моральный уже кончается съ выраженіемъ одобренія. Моментъ эстетическій начинается тогда, когда

[1]) Пон. Пам. III стр. 53.
[2]) См. выше, стр. 115—116.

одобреніе высказано, но самое высказываніе его и самое сосредоточеніе вниманія на явленіи, признанномъ благомъ, доставляетъ незаинтересованное наслажденіе т.-е. наслажденіе само по себѣ, а не предвидѣніе для себя или другихъ какого-либо блага.

Поученіе, которое я имѣю ввиду теперь—апокрифъ. Оно основано на видѣніи ап. Павла. Оно олицетворяетъ природу и заставляетъ ее вступить въ разговоръ съ самимъ Творцомъ. Солнце, море, земля негодуютъ на беззаконіе человѣческое и просятъ разрѣшенія поразить нечестивцевъ. Точка отправленія: „толико человѣцы преступаютъ заповѣдь Божію" [1]). Выводъ необходимый изъ взгляда на природу, какъ на всецѣло подчиненную своему Творцу тварь Его. Въ самомъ дѣлѣ. Вѣдь мыслимъ ли грѣхъ, содѣянный рѣкою или свѣтиломъ? Грѣшитъ только человѣкъ. Какъ же не поставить его ниже, какъ можетъ онъ тогда, не смотря на то, что тварь создана на работу ему, не оказаться ниже твари. Напрашивался такой выводъ. Онъ долженъ былъ сорваться съ устъ бичевавшихъ пороки. Намъ въ данномъ случаѣ не зачѣмъ показывать, гдѣ тутъ заблужденіе. Оно даже очень грубо. Намъ важно, что теперь природа поставлена еще выше. Она почти на недосягаемой высотѣ. Стало быть, усиливается созерцаніе. Оно становится благоговѣйнымъ. Нужды нѣтъ, что усиливается и моральный моментъ. Передъ нами, конечно, еще не самое нарожденіе эстетическаго сознанія во всей его чистотѣ, это послѣднее пріобрѣтеніе нашихъ духовныхъ способностей. Но торопящаяся и необузданная, вырывающаяся изъ путь дозволеннаго апокрифическая мысль тутъ уже пророчествуетъ, о чемъ-то такомъ, чему суждено возникнуть, и толкаетъ, зоветъ сознаніе. Когда эта мысль перебродитъ, въ наиболѣе развитыхъ народныхъ кругахъ, по своему, будетъ осознаваться то, что тамъ, на западѣ образованные и начитанные въ классикахъ узнаютъ иначе, идя другимъ путемъ размышленій, созерцаній и художественныхъ потребностей.

На славяно-русскомъ востокѣ христіанство было почти единственнымъ культурно-историческимъ двигателемъ. То, что оно разрушало было слишкомъ первобытно, чтобы могло мы-

[1]) Пон. Пам. III стр. 54.

слиться какое бы то ни было возрожденіе. Возрожденіе было возможно только на латинскомъ западѣ. Оттого распространяясь на востокъ въ ту пору, когда поникла византійская цивилизація и передовымъ сталъ западъ, идеи возрожденія остановились въ нѣмецкомъ Чернолѣсьи. Они не могли дойти до насъ; ихъ ничто у насъ ждало. Все свое духовное достояніе черпали мы почти до самаго вѣка просвѣщенія изъ византійской христіанской кошницы. Оттого не чудо какого-то сохраненія или самостоятельнаго развитія наша поэзія, а одна изъ отраслей того же дерева, росшаго изъ такого же сѣмени, но только вскормленнаго на новой почвѣ для новаго народа.

Общіе взгляды, высказанные въ предшествующихъ главахъ основаны на нѣкоторыхъ параллеляхъ съ соотвѣтственными культурно-историческими явленіями на западѣ. Я воспользовался для этого тремя рядами фактовъ, при чемъ они использованы различно.

Что касается построеній Бедье относительно возникновенія chansons de geste, то, мнѣ кажется, я совершенно точно передалъ его взглядъ и лишь воспользовался имъ въ новой связи, указавъ черезъ нихъ посредство, какое принципіальное историко-литературное значеніе имѣетъ изслѣдованіе А. А. Шахматова о Корсунской Легендѣ.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло по отношенію къ феямъ западныхъ миѳологическихъ представленій и къ англо-саксонской поэмѣ о Беовульфѣ. Тожество западныхъ фей судьбы и русскихъ рожаницъ требуетъ гораздо болѣе вѣскихъ доказательствъ. Это вопросъ, требующій пересмотра. Еще хуже обстоитъ дѣло относительно „Беовульфа“. Внимательный читатель долженъ былъ замѣтить, что мой взглядъ на эту поэму, какъ на произведеніе христіански-апокрифическаго характера и особенно пониманіе Беовульфа-змѣеборца по аналогіи съ

змѣеборчествомъ Акрита, Армурв, Георгія Побѣдоносца, Θеодора Тирона и Алеши Поповича расходится съ обычной въ исторіи литературы точкой зрѣнія. Мой взглядъ долженъ быть твердо обоснованъ, а этого до сихъ поръ не сдѣлано. Третья часть этой книги и будетъ спеціально посвящена западнымъ параллелямъ, какими я пользовался. Тамъ читатель и найдетъ изслѣдованія о „западныхъ феяхъ и русскихъ рожаницахъ“, а также о составѣ и историко-культурномъ значеніи поэмы о Беовульфѣ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

X.

Возникновеніе и источники вставокъ о древнихъ вѣрованіяхъ.

Мы ознакомились теперь съ характеромъ какъ первоначальной редакціи нашего основного памятника, такъ и самыхъ первыхъ вставокъ о двоевѣріи и язычествѣ. Поученія прежде всего имѣли ввиду пиры и забавы, и мы взвѣсили ихъ значеніе. Когда же возникли первыя вставки? Отвѣтъ на этотъ вопросъ находится въ самой тѣсной связи съ опредѣленіемъ того, когда вообще вошли въ наши тексты наиболѣе интересующія насъ добавленія, и откуда почерпали свои свѣдѣнія ихъ авторы.

Въ своихъ „Mythologische Skizzen“ ак. Ягичъ предположилъ, что источникомъ свѣдѣній о богахъ для нашихъ основныхъ поученій служила Лѣтопись [1]). Такое мнѣніе можетъ быть защищаемо и при теперешнихъ взглядахъ на слоевой составъ лѣтописи. Не оспариваетъ его и произведенная здѣсь работа надъ текстами нашихъ поученій. Въ самомъ дѣлѣ, Поученія эти въ своемъ первоначальномъ видѣ, конечно, ничего не взяли изъ лѣтописи, такъ какъ они не называли боговъ. Если же съ другой стороны и Древнѣйшій Сводъ въ

[1]) *AfslPh.* IV, s. 422. Ак. Ягичъ замѣчаетъ: „Bei näherer Vergleichung dieser Stelle ergiebt sich dass sie alle zusammen (названіе боговъ) nur ein und dasselbe besagen, also eigentlich auf eine einzige Quelle zurückgehen“. Этотъ источникъ и есть лѣтописное извѣстіе 980 года.

однихъ своихъ редакціяхъ также не перечислялъ боговъ, то и не отсюда заимствованы ихъ имена. Однако, они находились въ Начальномъ Сводѣ и вошли въ позднѣйшія редакціи нашихъ Словъ. Если принять мнѣніе ак. Ягича, надо, значитъ, лишь думать во 1-хъ, что вставки наши моложе Начальнаго Свода, во 2-хъ, что Сводъ этотъ былъ знакомъ авторамъ вставокъ и въ 3-хъ, что именно отсюда, а не еще и изъ другого источника могли они узнать о древнихъ богахъ. Я сознательно упоминаю при этомъ только одинъ Начальный Сводъ, потому что является крайне невѣроятнымъ, чтобы дополнявшіе наши поученія книжники были знакомы съ „Повѣстью временныхъ лѣтъ". Только текстъ изъ Золотой цѣпи „Слова Христолюбца" знаетъ о Волосѣ, а вѣдь этотъ богъ въ находившихся въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ" договорахъ русскихъ князей съ Византіей поставленъ рядомъ съ Перуномъ [1]). Если бы „Повѣсть временныхъ лѣтъ" была источникомъ для дополненія о богахъ, мы нашли бы Волоса не только въ текстѣ Золотой Цѣпи, но и въ другихъ; нашли бы мы его и въ „Словѣ о томъ како погани суще языцв кланялися идоломъ". Этого нѣтъ, значитъ авторы раннихъ вставокъ Повѣсти не знали. Итакъ, спрашивается, изъ Начальнаго ли Свода взяты названныя въ вставкахъ боги или нѣтъ? Если да, то этимъ самымъ мы сочтемъ вставки, сдѣланными позже появленія Начальнаго Свода.

Признавъ аргументомъ противъ знакомства нашихъ компиляторовъ съ „Повѣстью Временныхъ лѣтъ" пропускъ ими Волоса, надо такое же значеніе предать и умолчанію о Стрибогѣ и Дажьбогѣ. Только самое позднее изъ Словъ о язычествѣ: „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погании кланялися идоломъ" называетъ и этихъ боговъ. Правда, акад. Ягичъ даетъ объясненіе этому обстоятельству. Ему представляется, что окончаніе именъ Стрибога и Дажьбога должно было смутить книжниковъ [2]). Въ проповѣди сочетаніе со словомъ богъ имени языческаго идола, дѣйствительно, могло казаться большимъ соблазномъ. Различіе, однако, между встав-

[1]) О томъ, что договоры съ греками введены впервые въ „Повѣсть Временныхъ лѣтъ", см. А. А. Шахматовъ. О начальномъ Кіевскомъ Лѣтописномъ Сводѣ. Москва. 1897, стр. 47—50.

[2]) *AsflPh.* V, s. 9.

кой о богахъ въ Начальномъ Сводѣ и въ нашихъ основныхъ проповѣдяхъ, и кромѣ указанныхъ, настолько значительны, что вліяніе Начальнаго Свода отнюдь нельзя счесть вполнѣ правдоподобнымъ. Вѣдь наши проповѣди не только не называютъ Дажьбога и Стрибога, а еще прибавляютъ довольно упорно то Вила (Ваалъ=Вилъ?), то вилъ, сообщая, что онѣ были сестры и ихъ насчитывали столько-то. Кромѣ этого, какъ было выяснено при разборѣ текста „Слова Григорія Богослова о томъ, иако погани суще языцы кланялись идоломъ" сначала названъ только одинъ Перунъ, а остальныя имена внесены уже позже самостоятельно. Мнѣ и представляется, что эти вставки сдѣланы одновременно со вставкой Начальнаго Свода, причемъ источникъ и тутъ, и тамъ—одинъ и тотъ же. Наибольшее значеніе могли имѣть для закрѣпленія памяти объ языческихъ богахъ мѣстныя легенды. Въ Никоновской редакціи Начальнаго Свода при разсказѣ о Печерской обители еще названъ монахъ Еремія, помнившій крещеніе Руси, а, стало быть, и сверженіе идоловъ [1]). По хронологіи А. А. Шахматова прошло вѣдь не такъ уже много лѣтъ. Всего—восемдесятъ. Мѣстныя сказанія живутъ много дольше этого. Но дѣйствительно ли всякіе слѣды культа боговъ Владиміра исчезли немедленно и послѣ крещенія? Мы вѣдь этого не знаемъ. О христіанствѣ временъ Владиміра свѣдѣнія вообще отрывочны и сбивчивы. Кіевъ, конечно, вполнѣ, христіанскій городъ, съ тѣхъ поръ какъ при Ярославѣ переведена сюда митрополія. А раньше? Достовѣрныхъ свидѣтельствъ о полной христіанизаціи Кіева нѣтъ.

Вліяніе лѣтописи на наши проповѣди, что касается именъ боговъ, такимъ образомъ, установлено быть не можетъ. За то весьма вѣроятнымъ, должно быть признано вліяніе ея первыхъ трехъ раннихъ редакцій на нѣкоторыя вставки основного „Слова о томъ, како первое погани суще кланялся идоломъ", т.-е. приписаннаго Григорію Богослову. Тутъ два вѣскихъ показателя. Одинъ изъ нихъ касается славяно-русскаго язычества,—другой посторонній.

Начну со второго. Въ рѣчи философа, убѣждающаго Владиміра креститься, между прочимъ, грязная подробность о

---

[1]) Шахм. Раз., тексты, стр. 593, 1—5.

магометанахъ, и вотъ ее то мы и встрѣчаемъ въ видѣ вставки, при чемъ весьма правдоподобно, что она взята именно отсюда. Философъ говоритъ Владиміру: „си бо омываютъ оходы своя, въ ротъ вливаютъ и по бородѣ мажутся, поминающе Бохъмита“ [1]). Въ нашемъ Словѣ читаемъ:

> **Сего же Осирида скажутъ книги сороцинския** — срачиньскаго жрьца — Маомеда и Бахмита — проклятаго — **якоже не лѣпымъ проходомъ проиде, но смердящим** — того ради и богомъ его нарекоша, — **того ради сороцини мыютъ оходъ, и болгаре и търкмени и комли** — и елико ихъ есть въ вѣрѣ той — и омытье то вливаютъ въ ротъ.

Все это находится въ первой половинѣ большой вставки D. Набранное жирнымъ уже было въ редакціи типа П. Насъ должно интересовать лишь напечатанное обычнымъ корпусомъ и разрядкой. Оно имѣется только въ НС и составляетъ самое послѣднее наслоеніе вставокъ. Въ НС, стало быть, прибавлены имена Магомета и Бахмута и грязная подробность о питьѣ. То и другое мнѣ представляется взятымъ изъ рѣчи философа къ Владиміру, т.-е. изъ Древнѣйшаго Свода, въ составъ котораго эта рѣчь уже входила. Я не предполагаю обратнаго воздѣйствія, т.-е. нашего Слова на лѣтопись, потому что, во 1-хъ, нѣтъ основаній считать наши вставки такими древними, т.-е. нашъ текстъ уже доведеннымъ до окончательной полноты ранѣе 1039 года, а во 2-хъ, потому, что въ рѣчи философа есть еще одна грязнѣйшая подробность, въ нашемъ Словѣ отсутствующая. Кромѣ того, пристегнуть о магометанствѣ къ Озирису было естественнѣе, чѣмъ объ хорошо знакомомъ южной Руси магометанствѣ черпать изъ запутаннаго текста нагроможденнаго на Озириса, сказочнаго и невѣдомаго. Итакъ, во вставкѣ D, гдѣ Озирисъ названъ сарацинскимъ, вѣроятно потому, что востокъ въ XI н. былъ извѣстенъ, какъ страна сарацинская, было упомянуто восточное обыкновеніе чистоплотности. Тоже говоритъ о магометанахъ и философъ въ Древнѣйшемъ Сводѣ, но прибавилъ для вящшаго позора магоме-

[1]) Тамъ же, стр. 559,5.

танъ еще скверное питье. Подъ вліяніемъ этого мѣста позднѣйшій компиляторъ нашего Слова взгромоздилъ на Озириса Магомета и Бахмута и упомянулъ тужс подробность. Таково вліяніе Древнѣйшаго Свода.

Другой фактъ вліянія, и на этотъ разъ уже не Древнѣйшаго, а Начальнаго Свода, относитъ насъ къ самому началу XII в. [1]). Онъ касается русскаго язычества и составляетъ вставку *b*: „А преже того клали требу оупирем і берегинямъ". По контексту выходитъ, что раньше не только Перуна, но и рода и рожаницъ. Откуда такая освѣдомленность о глубокой древности? По самой сути дѣла она предполагаетъ знакомство съ какимъ-нибудь историческимъ трудомъ. Такимъ и была Лѣтопись. Именно оттуда почерпнуто приведенное свѣденіе о преемственности культовъ. Въ Древнѣйшемъ Сводѣ находилась длинная Рѣчь философа Владиміру, излагавшая исторію мірозданія. Послѣ разсказа о столпотвореніи и раздѣленіи на 70 языковъ сказано: „и койждо ихъ своя нравы приняша; и по діаволю наученію, ови рощеніемъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога". Таково было однако лишь первое прельщеніе дьявола, потому что дальше говорится: „посемъ же діаволъ болшее прелщеніе вверже въ человѣкы: и начаша кумиры творити, овѣ древяны, инѣи мѣдяны, друзѣи же мраморянѣ и златѣи и сребренѣи, и кланяхуся имъ и приводяху сыны и дщери свои закалаху предъ ними; и бѣ вся земля оскверниена" [2]). Отсюда можно было заключить, что и у насъ культъ боговъ возникъ позднѣе. Начальный Сводъ это мѣсто развилъ; онъ давалъ еще справку и о Полянахъ и они „бяху же погани, жьруще озеромъ, кладяземъ и рощениемъ" [3]), и отсюда боговъ приписывалъ только

[1]) А. А. Шахматовъ относитъ составленіе Начальнаго Свода къ 1095 г. прибл. (Раз. стр. 11). Значитъ присчитываю къ этому году еще нѣсколько.

[2]) Новгородская Лѣтопись изд. Археограф. Комм. Спб. 1888, стр. 40.

[3]) Шахм. Раз. стр. 539, прим. 4-ое. Признавая эти слова прибавленными къ Древнѣйшему Своду позднѣе, не совсѣмъ охотно подчиняюсь тутъ рѣшенію А. А. Шахматова. Главный его аргументъ въ пользу отнесенія этихъ словъ къ Начальному Своду тотъ, что „эти слова извлечены изъ Рѣчи философа". Но развѣ невозможно допустить, что одинъ и тотъ же авторъ по двумъ разнымъ поводамъ, заговорившій о язычествѣ, выскажется тутъ и тамъ одинаково? А. А. Шахматовъ замѣчаетъ еще:

одному Владимиру. Замѣна въ нашемъ текстѣ озеръ, рѣкъ или колодцевъ берегынями вполнѣ естественна. Нашъ авторъ тутъ вѣдь не списывалъ, а передавалъ извѣстную мысль.

Дата, которую мы получаемъ при помощи сдѣланныхъ только-что сопоставленій, получается, такимъ образомъ, хотя и нѣсколько сбивчиво, но все же болѣе или менѣе удовлетворительно. Послѣдняя указанная вставка, т.-е. сообщеніе о томъ, что раньше Перуна люди покланялись упырямъ и берегынямъ извлечена изъ Начальнаго Свода, значитъ сдѣлана въ началѣ XII в. Первая,—т.-е. грязная подробность о магометанахъ введена въ нашъ текстъ позднѣе, такъ какъ она не представляетъ собою подобно послѣдней дальнѣйшаго наслоенія на текстъ типа П, а включена уже въ позднѣйшую редакцію НС. Но она восходитъ къ болѣе раннему лѣтописному своду. Такъ какъ эта же подробность была на лицо и въ Начальномъ Сводѣ, то по существу это однако не мѣняетъ дѣла. Компиляторъ НС, такъ сказать, еще разъ обратился къ лѣтописи, почерпнулъ тамъ еще одно свѣдѣніе. Когда? Очевидно, тоже не ранѣе начала XII в., но нѣсколько позднѣе, чѣмъ хронологическая справка, введенная еще въ П. Это приблизительное хронологическое пріуроченіе вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще кланялися идоломъ“ достаточна для опредѣленія и вставокъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“, потому что вставки этого послѣдняго поученія нами уже признаны болѣе ранними. Значитъ вставки, обоихъ основныхъ текстовъ всѣ были закончены не позже какъ къ началу XII в. Это терминъ a quo. Терминъ ad quem, т.-е. свѣдѣніе о томъ, когда закончился процессъ нагроможденія вставокъ получить мнѣ не удалось. Оттого, къ какому времени принадлежитъ наиболѣе поздвее

„Соотвѣтствіе имъ (т.-е. этимъ словамъ) находится и въ предисловіи къ Начальному Своду“. Въ томъ то и дѣло, что соотвѣтствія нѣтъ. Въ предисловіи къ Начал. Своду какъ его возстановилъ А. А. Шахматовъ сказано: „кудаже древле погании жьряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоятъ златоверхія“. (*Изв. Отд. русск. яз. и сл. XII*, 1908, кн. 1-я, стр. 52 отд. отт.). Тутъ намекъ на капище Владимира подробно описанное именно Нач. Св. Мнѣ кажется, что мысль о сравнительно меньшей древности идолопоклонства—мысль спеціально принадлежащая автору Древн. Свода и тому времени, когда было не принято называть именъ старыхъ кумировъ. Къ этому мы впрочемъ еще вернемся.

произведевіе: „Слово Іоанна Златоуста о томъ, како оервое погании кланялися идоломъ“, остается, пока, открытымъ. Можетъ быть, въ XII в., а можетъ быть, и значительно позже. Этимъ приходится удовлетвориться.

Что же касается источниковъ свѣденій о язычествѣ, то кромѣ тѣхъ же самыхъ двухъ замѣчаній, которыя я только-что привелъ, никакой сообщаемой нашими проповѣдниками фактъ двоевѣрія или язычества вообще но къ какимъ писанымъ источникамъ возведенъ уже быть не можетъ. Сообщаемыя свѣденія взяты не изъ книгъ. Откуда же? Вопросъ о происхожденіи занимающихъ насъ свѣденій можетъ быть разрѣшенъ не иначе, какъ при помощи общихъ соображеній. Спрашивается: гдѣ, при какихъ обстоятельствахъ имѣли составители нашихъ поученій возможность узнать о двоевѣріи и язычествѣ, изъ самой жизни? что было имъ въ этой области достуоно? и, наконецъ, насколько добросовѣстно они отмѣчали то, что случалось наблюдать оло о чемъ приходилось услышать? Для изученія дреоняго язычества все это, разумѣется, вооросы оервостепенной важности. Отвѣтъ на нихъ составляетъ именно то, къ чему стремилось все настоящее изслѣдованіе и изъ-за чего оно только и возникло.

Добытыя до сихъ ооръ данныя отчасти уже даютъ право смотрѣть на наши поученія, какъ на источникъ довольно достовѣрный. Они возникли въ пору, когда борьба съ язычествомъ была еще далеко не закончена. Только-что мы видѣли, что они пополняются свѣденіями о язычествѣ вскорѣ послѣ своего возникновенія. Мы видѣли также, что они носятъ характеръ не досужаго сочиненія, а дѣла, важнаго и постоянно нужнаго церкви. Поученія наши первоначально обращаются къ приходскимъ священникамъ съ цѣлью побудить настойчиво искоренять пережитки старой вѣры, а потомъ эти основныя поученія становятся точкой отправленія; подъ ихъ вліяніемъ слагаются новыя, уже не для клирошанъ епископій, не для соборовъ священниковъ, а непосредственно для паствы. При такихъ обстоятельствахъ, къ чему было бы фантазировать? Странно было бы говорить также о томъ, о чемъ не слыхали никогда тѣ, къ кому обращаются проповѣдники. Чрезмѣрный скептицизмъ въ отношеніи къ почерпаемымъ тутъ свѣденіямъ поэтому едва ли умѣстенъ. Мы должны, конечно, освободить

древнее язычество отъ Дыя и Дивы, происхожденіе которыхъ прекрасно было объяснено еще ак. Ягичемъ [1]). Схоже была уже объяснена Коруна [2]). Съ такимъ же скептизмомъ надо относиться и какой-то Кылѣ или Килѣ [3]). Равнымъ образомъ не всякое упоминаніе о гадальныхъ книгахъ и иныхъ бѣсовскихъ можетъ быть отнесено къ древне-русскому быту. Однако, почти все сомнительное встрѣчается лишь въ поученіяхъ, либо несомнѣнно, либо, повидимому, переводныхъ, а достаточную еще пожить для фольклориста или миѳолога представляютъ произведенія, оказавшіяся составленными на Руси, либо вставки въ нихъ, совершенно ясныя и не возбуждающія сомнѣній. Оттого насъ долженъ вести не скептицизмъ, а изслѣдованіе. Намъ надо разобраться въ свѣденіяхъ авторовъ нашихъ поученій, а не только сомнѣваться въ нихъ. Еще немного усилій, и сомнительное можетъ быть отдѣлено отъ достовѣрнаго, даже не только относительно каждаго отдѣльнаго случая, а въ видѣ правила для цѣлой категоріи почерпаемыхъ изъ нашихъ поученій фактовъ.

Поставимъ прежде всего вопросъ о томъ, чего авторы нашихъ поученій не знали. Вопросъ кажется страннымъ. Отвѣтъ на него, однако, можетъ объяснить очень многое. Вспомнимъ тѣ основныя событія борьбы христіанства съ язычествомъ, которыя развертываются въ серединѣ XI в. Встаютъ волхвы. Происходятъ отпаденія отъ христіанства. Казалось бы это должно было дать пищу для краснорѣчія нашихъ проповѣдниковъ. Однако, этого нѣтъ. Наши Слова не упоминаютъ совершенно о волхвахъ. Они игнорируютъ ихъ. Получается такое впечатленіе, что двоевѣрцы, которыхъ наставляютъ поученія съ волхвами не встрѣчаются и подъ ихъ вліяніе подпасть не могутъ. Почему?

Разысканія А. А. Шахматова пролили свѣтъ на личныя отношенія Яня сына Вышатина, преп. Никона и кн. Глѣба

---

[1]) *AfslPh.* IV, s. 423.

[2]) См. выше стр. 67.

[3]) Эта Кила упомянута вслѣдъ за словомъ „малакия"; если мы предположимъ, что послѣдній слогъ былъ по ошибкѣ переписчика повторенъ въ какой-либо рукописи, то слѣдующій переписчикъ могъ изъ этого сочетанія буквъ создать Килу. Это, конечно, смутное предположеніе. Однако въ П этого слова нѣтъ. Оно лишь въ родоначальникѣ КБ и НС.

Святославича [1]), результатомъ которыхъ и надо считать все то, что сообщаетъ наша лѣтопись о возстанiи волхвовъ [2]). Если преп. Никонъ былъ освѣдомленъ объ этихъ обстоятельствахъ, то лишь благодаря личной дружбѣ съ двумя укротителями этихъ вспышекъ еще живого язычества. Но изъ разсказовъ Никона очевидно, какъ мало могли христiане знать о язычествѣ. Встрѣча съ волхвами христiанской Руси и особенно книжника-священника приводила каждый разъ къ самому враждебному столкновенiю. Волхва ждало одно—смерть. Съ другой стороны, судя по убiйству волхвами бывшаго при Янѣ „попина" [3]), когда сила случалась на сторонѣ волхвовъ, тогда смерть ждала священника. При такихъ обстоятельствахъ ни о какомъ знанiи другъ друга, ни о какомъ взаимномъ общенiи воззрѣнiй христiанскихъ съ одной стороны и языческихъ съ другой, не могло быть и рѣчи. Вѣдь и волхвъ, показавшiйся въ Кiевѣ и пророчества котораго не только не имѣло успѣхъ, но произвели впечатлѣнiе на самаго преп. Никона, разъ онъ призналъ ихъ справедливыми и позднѣе въ разсказѣ о нахожденiи ляховъ, приведенныхъ кн. Изиславомъ, какъ бы ссылался на нихъ [4]), и этотъ, въ самомъ Кiевѣ вставшiй вождь древняго язычества, исчезъ безслѣдно. Никонъ хочетъ дать гибели волхва какое-то сверхъестественное объясненiе [5]), но самое простое напрашивается: онъ могъ быть убитъ тайно отъ народа, на котораго онъ оказываетъ пагубное влiянiе. Язычество преслѣдовалось [6]). Даже совершенiе рожаничной трапезы, по заявленiю самихъ нашихъ проповѣдей соблюдаемое зачастую при участiи самаго духовенства, всетаки упомянуто, какъ актъ, имѣющiй „до нынѣ" мѣсто лишь „по окраинамъ" и „о таи". Можно ли тогда ждать, чтобы наши христiанскiе книжники много знали о са-

[1]) См. выше стр. 373—177.

[2]) См. особенно прим. къ стр. 141.

[3]) Шахм. Раз. текстъ стр. 600, 5—10.

[4]) Ср. тамъ же 598, 21—25 съ 608, 20—23 и см. изслѣд. стр. 457.

[5]) Тамъ же стр. 599, 1—5.

[6]) Вотъ любопытное извѣстiе изъ Татищева о времени крещенiя Руси: „инiи же нуждою послѣдовали, окаменѣлые же сердцемъ, яко аспида глуха затыкающiе уши своя, уходили въ пустыни и лѣса, да погибнутъ въ зловѣрiи ихъ". Лейб. Св. Лѣт. стр. 86, прим. 7-е.

мой сокровенной сущности язычества, объ „ученіи“ его? Если таковое было, носителями его являлись, конечно, волхвы. Язычникъ-мірянинъ (буде позволительно это выраженіе) зналъ о немъ такъ же мало, какъ знаетъ о христіанствѣ необразованный мірянинъ-христіанинъ.

Разсказъ о волхвахъ преп. Никона даетъ право высказать и еще одно соображеніе. Интересъ къ язычеству даже, когда его, до извѣстной степени и насколько это было доступно, начинаютъ изучать,—своеобразенъ. И хотятъ звать о немъ, и не хотятъ въ то же самое время. О немъ говорить не прочь, но только по своему. Эта послѣдняя тенденція ясно сказывается въ разсказѣ о волхвахъ преп. Никона.

Преп. Никонъ несомнѣнно зналъ о волхвахъ больше, чѣмъ сообщилъ. Онъ вскользь говоритъ, напр., объ оцѣпенѣніи, въ какое впадаетъ волхвъ [1]). Это даетъ о немъ представленіе, какъ о шаманѣ инородцевъ. Что в славянскіе волхвы шаманили, я заключаю изъ этого упоминанія въ нашихъ поученіяхъ „вертимаго плясанія“ [2]), какъ самаго ненавистнаго. Зналъ преп. Никонъ и ихъ сказку о мірозданіи. Онъ в начинаетъ ее разсказывать. Но вотъ тутъ-то сказывается своеобразность даваемыхъ имъ указаній. Начало сказки то, что богъ „мывься въ мовници и въспотивься, отерся вѣхтемъ и верже съ небесе на землю“ [3]); таково божественное происхожденіе человѣка, потому что, очевидно, изъ этого божескаго пота произошелъ человѣкъ. Но преп. Никонъ рѣзко обрываетъ, точно вспомнивъ, что не подобаетъ сообщать такія вещи и заканчиваетъ сказку по типу богомильскихъ: „роспрѣся сотона съ Богомъ, кому въ немь створити человѣка, и створи дьяволъ человѣка, а Богъ душю во нь вложи“ [4]). Волхвы и оказываются богомилами, но лишь какими-то особыми, такими, какъ это нужно ихъ противникамъ, какъ о нихъ отзывались противники, т.-е.—чтущими сатану и антихриста [5]). Зачѣмъ же эта подстановка воображаемыхъ богомиловъ на мѣсто доподлинныхъ волховъ? Потому что противъ еретиковъ было из-

[1]) Шахм. Раз. стр. 602, 25: „кудесникъ лежаше оцѣпъ“.

[2]) Пов. Пам. III, стр. 104.

[3]) Тамъ же, стр. 600, 20—23.

[4]) Тамъ же строки 23—25.

[5]) Тамъ же строка 28.

вѣстно, что и какъ говорить, а язычество въ XI в. какъ ученіе (поскольку и оно было ученіемъ въ томъ или иномъ смыслѣ) было невѣдомо и христіанамъ уже не понятно вовсе. О немъ знали только внѣшность. Вотъ эту внѣшность и сообщаютъ авторы и компиляторы Словъ. Изъ этой внѣшности и намъ приходится исходить. Только внѣшность—данное, все остальное лишь предположеніе. Можно строить теорію, но дѣйствительно достовѣрное изъ нашихъ источниковъ почерпнуть можемъ мы лишь одно — внѣшность, т.-е. дѣянія, поступки вѣры, а не самыя вѣрованія.

При помощи прилагаемой къ этой главѣ таблицы свѣдѣній о язычествѣ, легко быстро обозрѣть, каковы были эти дѣянія и поступки. Молились въ „рощеніи“ въ „дрова“, молились подъ овиномъ огню-сварожичу, молились у колодцевъ, рѣкъ, озеръ, источниковъ; всѣ эти моленія заключались въ приношеніи жертвъ курами, коровами, цѣлыми трапезами; эти послѣднія ставились въ баняхъ навьямъ, иногда въ домѣ—роду и рожаницамъ; кромѣ этого бросали жертвы также въ воду и колодцы; ходили на роту, а когда распространилось христіанство стали ходить на роту къ церквамъ; стали также зажигать свѣчи у колодцевъ и источниковъ, какъ въ церквахъ. Вотъ акты религіозные въ узкомъ смыслѣ этого слова, и не остается сомнѣній о томъ, что свѣдѣнія обо всемъ этомъ почерпнуты прямо изъ жизни. Все это кто-то могъ еще видѣть своими глазами, а при желаніи даже участвовать во всемъ этомъ. Рядомъ съ такими религіозными актами наши проповѣди могутъ назвать еще кое-какихъ боговъ и вмѣстѣ съ ними берегынь и упырей. Но тутъ кромѣ именъ уже ничего неизвѣстно и ничего не сообщается. Весьма характерно и знаменательно, что наши проповѣди, что касается жертвоприношеній богамъ, опять таки, ничего не знаютъ. Вотъ, стало быть, еще одно ограниченіе. Имъ извѣстны не только исключительно лишь акты вѣры, а не самая вѣра; имъ еще и акты вѣры знакомы не въ цѣломъ, а лишь частично. Огромная область этихъ актовъ, самая торжественная, когда-то, во времена молодости Владиміра, вѣроятно, имѣвшая какъ бы обще-государственное значеніе, нашихъ проповѣдниковъ не интересуетъ и не озабочиваетъ—наблюдать ее они не имѣли случая.

Жертвоприношеніе богамъ, которымъ нѣкогда стояло ка-

пище на холмѣ у самаго Княжескаго Теремнаго Двора, гдѣ теперь высилась построенная еще Владиміромъ церковь, отличалось особеннымъ нечестіемъ. Тутъ приносились человѣческія жертвоприношенія. Судя по сказанію о варягѣ Турѣ и его сынѣ, этихъ первыхъ на Руси мучениковъ, открыто отказавшихся подчиниться оффиціальному, дружинно-княжескому культу, нельзя сомнѣваться въ существованіи въ Кіевѣ человѣческихъ жертвъ [1]). Наша проповѣдническая литература вспоминаетъ ихъ. Потому ли, что объ этомъ говорилось въ Лѣтописи или помимо этого литературнаго свидѣтельства, память о грозномъ и свирѣпомъ культѣ не умерла. „Уже не заколоемъ бѣсомъ другъ друга“! - восклицаетъ „Слово о законѣ и благодати“ [2]). Тоже противоположеніе между „новыми людьми“ и коснѣвшими въ поганствѣ предками дѣлаетъ и Кириллъ Туровскій въ своей знаменитой проповѣди въ Ѳомину недѣлю: „Отселе бо не пріемлеть адъ требы, заколаемыхъ отцы младенець, ни смерть почести: преста бо идолослуженіе и пагубное бѣсовское насиліе“ [3]). Это поученіе на цѣлый вѣкъ моложе того, когда возникли наши Слова противъ двоевѣрія. Спрашивается, какимъ образомъ такъ увѣренно говорить о прекращеніи подобнаго нечестія „Слово о законѣ и благодати“? Мы видѣли, что оно преувеличивало. Оно какъ разъ относится къ этимъ 37—40 годамъ, когда съ построеніемъ св. Софіи и установленіемъ митрополіи въ Кіевѣ, въ лучшее время правленія Ярослава Мудраго, наши книжники замалчивали язычество и не хотѣли говорить о немъ. Можетъ быть тоже и о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ? Волхвы убивали тамъ, въ сѣверныхъ дебряхъ „старую чадь“. Нравы, значитъ, не такъ-то смягчились. Однако, никакого намека мы уже не находимъ на человѣческія жертвоприношенія во всей серіи и во всѣхъ моментахъ развитія изучаемыхъ нами памятниковъ.

Это умолчаніе надо, естественно, поставить въ связь со скудными свѣдѣніями о богахъ. Очевидно, миновала пора, какъ

---

[1]) Лѣт. подъ 983, Лейб. Св. Лѣт.. стр. 75—76; см. ст. А. А. Шахматова. Какъ назывался первый русскій мученикъ. *Изв. Ак. Н.* 6-я серія, 1907. Май.

[2]) Пов. Пам. I, стр. 67.

[3]) Тамъ же, стр. 136.

почитанія пантеона Владимира, такъ и человѣческихъ жертвъ. Среда, откуда почерпаются факты для наблюденія не даетъ основаній распространяться ни о чемъ подобномъ. Интересуетъ то, что еще бытуетъ, отъ чего все еще не отстать. Основныя явленія, сосредоточивающія вниманіе нашихъ проповѣдниковъ и компиляторовъ наиболѣе устойчивое и укоренившееся. Таковы—домашніе, а не публичные культы и обряды, тѣ, что имѣютъ значеніе въ ежедневномъ обиходѣ семьи и хозяйственной общины.

Почерпаемое относительно подобныхъ религіозныхъ дѣйствій знаніе, какъ знаніе непосредственное, для котораго никакіе ни устныя, ни письменныя свидѣтельства не нужны, легко объяснится тогда, если мы предположимъ, что и пополняться поученія продолжали каѳедральными клирошанами для тѣхъ же сборовъ священниковъ, среди которыхъ и для которыхъ возникли наши Слова въ своемъ первоначальномъ видѣ. Мы уже знаемъ, что редакція типа НС „Слова Христолюбца" еще усиливаетъ обращенія къ приходскимъ священникамъ. Она еще строже осуждаетъ ихъ за увлеченіе двоевѣріемъ, за потворство новому религіозному творчеству новообращенныхъ христіанъ, стремившихся, при помощи новыхъ пріемовъ и новыхъ пріуроченій, удовлетворять старымъ, укоренившимся въ сознаніи потребностямъ вѣры и культа.

Въ этихъ Словахъ, очевидно, сказалось желаніе сопоставить „книги этого рода" или вообще „сборники" съ кормчими. И дѣйствительно, въ описываемомъ Дубенскомъ Сборникѣ, рядомъ съ проповѣдями самаго различнаго рода, помѣщается то „правило святыхъ отец съборных всеа вселеннаа" о томъ, каковъ долженъ быть архіерей, „правило вселенскаго собора" о томъ, чтобы никто не умиралъ безъ исповѣди, такія же правила о двоеженцахъ и употребляющихъ въ пищу удавлину, правило Никейскаго Собора о разныхъ наказаніяхъ за проступки, уставъ о постѣ, еще цѣлый рядъ правилъ соборовъ „Лигвистика", и проч. [1]). Такой составъ Сборника несомнѣнно показываетъ, что передъ нами записи для руководства священниковъ на разные случаи, т.-е. именно статьи,

[1]) Тих. Свѣд. и Зам. см. листы 51 (стр. 307), 83 (стр. 309), 100 (стр. 310), 109 и 110 (стр. 311) и т. д. въ статьѣ о Дубенскомъ Сборникѣ.

носящія каноническій характеръ. Въ меньшемъ количествѣ, но такъ же точно пересыпанъ статьями вселенскихъ соборовъ и вообще статьями каноническаго содержанія и сохранившій основныя два наши поученія Паисьевскій сборникъ, подробно описанный Срезневскимъ. Въ немъ находятся „заповѣди обою апостолу Петра и Павла“, помѣщаемыя обыкновенно въ Кормчихъ; рядомъ съ этимъ цѣлый подборъ [1]) „правилъ“ вселенскихъ соборовъ. Сборникъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и Новгородскаго Софійскаго Собора (Спб. Дух. Ак. № 34 и 1285), откуда взяты другіе тексты нашихъ основныхъ Словъ, не описаны. Но вотъ Новгородскій Софійскій Сборникъ (№ 1262), откуда взяты были проф. Тихонравовымъ „Слово отъ св. Евангелія“ и другое „Слово о томъ како погании вѣровали въ идоли“, приписанное Іоанну Златоусту опять таки содержитъ подобныя же статьи „правилъ“ соборовъ [2]).

Такія „правила“ вмѣстѣ съ „вопрошаніями“, въ родѣ „Вопросовъ Кирика“ и другими статьями, вошедшими въ Кормчія, составляютъ какъ бы особый отдѣлъ нашихъ древнихъ свидѣтельствъ о язычествѣ. На нихъ зачастую ссылаются миѳологи и фольклористы, но какъ своеобразная разновидность подобнаго рода памятниковъ, они никогда не были ни собраны, ни изучены.

Самое бѣглое знакомство съ тѣми источниками о древнихъ вѣрованіяхъ этого рода, какія уже были отмѣчены въ ученой литературѣ, обнаруживаетъ ихъ близость съ нашими проповѣдями; наши проповѣди лишь вскользъ и сравнительно поздно заговариваютъ о богахъ, которымъ Владимиръ поставилъ капище, и „правила“ ихъ тоже не поминаютъ вовсе; чаще другихъ вспоминаютъ проповѣдники Мокошь, и эту богиню находимъ мы въ одной изъ статей правилъ и уставовъ; остальное опять-таки все тоже: культы у воды и культы у деревьевъ и рощъ, жертвоприношенія и прежде всего ненавистныя трапезы рожаницамъ, предметъ самыхъ первыхъ вставокъ и особенно напряженныхъ увѣщаній, а съ ними пѣсни и пляски,

---

[1]) Тамъ же, листы 12 и 20 (стр. 298), л. 60, 68, 83, 90, 95 (стр. 300—301), л. 183 (стр. 309) Паисьевскаго Сборника.

[2]) Тих. Лѣт. IV, отд. 3-й, стр. 85—86 и 88.

па брачномъ пиру, употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ, крови и удавлены, гаданіе и, наконецъ, двоевѣріе въ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. тропарь Богородицѣ при рожаничной трапезѣ. Убѣдиться въ томъ, что параллелизмъ полный, легко; стоитъ лишь просмотрѣть приложенное къ этой главѣ перечисленіе языческихъ вѣрованій, обрядовъ и обычаевъ. Наиболѣе характерное, какъ показатель близости проповѣдей и этихъ отрывочныхъ правилъ, то входящихъ въ уставъ, то разсѣянныхъ по отдѣльнымъ сборникамъ, составляетъ статья, сообщенная еще Тихонравовымъ по той рукописи, гдѣ нашелся переводъ „Слова Григорія Богослова на Благовѣщенье". Эта статья составлена подъ самымъ непосредственнымъ вліяніемъ, одной изъ болѣе позднихъ проповѣдей противъ двоевѣрія той третьей формаціи, когда начинаютъ составлять спеціальныя Слова на отдѣльныя факты переживанія язычества. Среди подобныхъ поученій, какъ мы видѣли, есть приписанное пророку Исайи о рожаницахъ; статья гласитъ: „великый пророкъ Исаия глаголеть велегласно вопіеть, река: о горе ставящимъ трапезоу рожаницамъ" [1]). Такое же замѣчаніе находится и въ другой аналогичной статьѣ изъ Дубенскаго Сборника, описаннаго Срезневскимъ. Здѣсь только не упомянутъ пророкъ Исайя, а сказано вообще: „А что рождапицы краютъ хлѣбъ и сыръ и медъ, браняше велми, нѣгда, рече, молвит: горе піющим и ядущим рожданичь" [2]).

Вполнѣ правдоподобно будетъ допустить, что и процессъ развитія подобныхъ статей параллеленъ литературной исторіи проповѣдей. Сначала заносятся въ разныя правила тѣ или другіе пережитки язычества, тѣ или другія проявленія двоевѣрія, позднѣе возникаютъ уже спеціальныя замѣтки и статьи съ напоминаніемъ, причемъ аргументы и ссылки берутся уже изъ своей собственной, мѣстной, успѣвшей стать болѣе или менѣе значительной и потому пріобрѣтшей авторитетность наставительной письменности. Моментъ съ точки зрѣнія чистоты ученія опасный. Творчество становится и тутъ, въ кіевской епископіи, слишкомъ свободнымъ съ точки зрѣнія высшей инстанціи, т.-е. Царьградскаго патріархата. И епископскій

[1]) Тамъ же, стр. 85—86.
[2]) Срезн. Свѣд. и зам. LVII стр. 314.

клирошанинъ вѣдь, очевидно, не совсѣмъ то умѣло разбирался въ томъ, что апокрифъ и что правовѣріе. Такъ, авторъ „Слова Христолюбца“, опираясь на апостола Павла, и въ этомъ смыслѣ, избравъ себѣ совершенно правильно тексты главнаго просвѣтителя особенно язычниковъ, не остановился, однако, передъ тѣмъ, чтобы сослаться на апокрифическое видѣніе ап. Павла. Составляя статьи и правила каноническаго характера и разбираясь для этого въ исторіи вселенскихъ соборовъ, наши книжники также заходятъ слишкомъ далеко. Мы находимъ такую статью, на которую обратилъ вниманіе, и оттого и сообщилъ ее, еще проф. Тихонравовъ: „Се буди всѣмъ вѣдомо яко Несторий еретикъ наоучи трапѣзу класти рожа[ни]цвую, мьня Богородицю человѣкородицю. Святииже отци Лаодикиискаго сбора, слышавше о аигела, зане Богу не люботворимое то и святѣй Богородици, писаниемь повѣлѣша не творити того“ [1]).

Если надо было центральному духовному управленію сдерживать священниковъ въ ихъ слишкомъ большой терпимости по отношенію къ древнимъ обычаямъ и воззрѣніямъ паствы, то отсюда видно, насколько такая же критика и такое же зоркое наблюденіе требовали книжники-наставники и въ качествѣ знатоковъ исторіи церкви. Оттого авторитетами и руководителями, естественно, являлись прежде всего патріархи-греки и ихъ канцелярія, если позволительно это современное выраженіе. Византія не выпустить изъ рукъ русскую церковь еще долгіе вѣка. Издали и косвенно, но твердо искореняли византійскіе греки древнюю вѣру славянъ во всѣхъ ея послѣднихъ проявленіяхъ.

Отчасти подтвержденіемъ, а отчасти иллюстраціей къ предположенному мною происхожденію проповѣдей противъ язычества и двоевѣрія является замѣтка въ концѣ „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще язици кланялися идоломъ“, которую проф. Тихонравовъ понялъ совершенно иначе. Въ замѣткѣ сказано слѣдующее: „до сюдѣ могохъ написати даже несоша ны Цесарю-граду, а мы высѣдше исъ корабля идохомъ въ святоую гору“. Проф. Тихонравовъ сопоставляетъ это любопытное извѣстіе о переписываніи книги

---

[1]) Тихонр. *Лѣт.* IV, отд. 3-й, стр. 88.

на кораблѣ по пути въ Византію съ юго-славянскимъ происхожденіемъ самаго Слова Григорія Богослова, по которому „изобрѣтено в тълцѣхъ“ наше Слово. Оттого онъ пишетъ: „статья наша выписана по пути въ Святую Гору и слѣд. изъ какого-нибудь юго-славянскаго перевода“ [1]). Этого заключенія нашего маститаго знатока древней письменности однако не понять. Нѣсколькими строками ниже онъ указываетъ, на такую замѣтку сербскаго требника, содержащагося въ рукописи Московской Синодальной Библ. (№ 307) начала XV в. „Сказаніе о скврьныихъ бозѣх еллінскыихъ сутже имена тѣх вь прьвомь словѣ Грігорія Богослова на Богоявленіе, емоуже зачело: пакы Ісус мои пакы таинство“ [2]). Въ другой рукописи той же библіотеки, откуда взяты напечатанные проф. Тихонравовымъ отрывки изъ перевода даннаго Слова Григорія Богослова именно тѣ мѣста, что послужили прототипомъ для слова „изобрѣтеннаго въ толцѣхъ“, снабжены толкованіемъ Никиты Ираклійскаго, оканчивающимъся слѣдующимъ замѣчаніемъ: „а за иные богы кто может изрещи? Всякыи бо человѣкъ своего бога имаяше, или почитаяху звѣри, овиже зьміе, гады ли лвове же и иная различная“. „Этимъ замѣчаніемъ,—прибавляетъ проф. Тихонравовъ,—давался поводъ къ пополненію толкованій указаніями на славянскія суевѣрія, указаніями, которыми дорога намъ русская передѣлка и изъ которыхъ нѣкоторыя могли явиться уже у южныхъ Славянъ“ [3]). Но вѣдь только что сказано, что толкованія Никиты Ираклійскаго „не имѣли никакого вліянія на русскую передѣлку“. Какъ же тогда? Надо ли думать, что русскій книжникъ прочелъ толкованіе Никиты Ираклійскаго и вдохновлялся послѣдними словами ихъ, а потомъ, или одновременно, нашелъ другое толковое переложеніе Григорія Богослова, уже содержащее кое-что о славянскихъ „суевѣріяхъ“, и тогда прибавилъ еще отъ себя? Вѣроятно ли все это? Но самое главное: вѣдь русскій книжникъ ясно заявляетъ, что писано его произведеніе по пути въ Царьградъ, т.-е. туда, а не обратно? Откуда же онъ взялъ южно-славянскій текстъ?

---

[1]) Тамъ же, стр. 85.

[2]) Тамъ же.

[3]) Тамъ же.

Конечво—изъ Кіева. Или онъ заѣзжалъ по дорогѣ куда-нибудь въ южно-славянскій городъ и этого не сообщилъ?

Обстоятельства дѣла могутъ быть объясневы гораздо проще.

Прежде всего замѣтка о писаніи на кораблѣ и о прибытіи въ Византію составляетъ явную вставку одной только и, какъ мы теперь знаемъ, болѣе поздней редакціи, названной НС. При этомъ,—не объясняю себѣ какъ это случилось,—но въ текстѣ проф. Понамарева она читается иначе, чѣмъ въ текстѣ Тихонравова. Проф. Понамаревъ замѣчаетъ, что онъ свѣрилъ свои тексты съ рукописями[1]). Если это сдѣлано относительно даннаго мѣста, то очевидно Тихонравовъ пропустилъ два слова при перепискѣ. Привожу все мѣсто по всѣмъ тремъ редакціямъ отдѣливъ вставку НС типографски и обозначая разночтенія, а недостающее въ НС ставя въ скобкахъ. Тексты обозначены такъ же какъ и раньше.

> . . . і кланяються на полъдень обратввшеся.— Досюда бесѣда си бысть. Досюдѣ могохъ написати, даже несоша (Тихонр.: ны / Понам.: книгы ты) Царю граду; а мы, высѣдше нсъ корабля, идохомъ въ святоу гороу;—П: сиже повѣсть велика есть [П: но мы лѣности ради от многа мало избрахом / КБ мы же лѣности ради мало написахомъ]— нъ то бяше велико слово, нъ дотудѣ написахъ.

Мы видѣли, что, когда КБ и П совпадаютъ противъ НС, надо признать, что это и есть первоначальный текстъ. Онъ состоялъ, стало быть, изъ напечатаннаго петитомъ и послѣднее слово было вѣроятно: „избрахом", что соотвѣтствуетъ заглавію; только въ общемъ родоначальникѣ КБ и НС оно замѣнено словомъ: „написахомъ". Все остальное—вставка одного только НС. Оно принадлежитъ либо уже самому послѣднему компилятору, либо просто переписчику, что всего вѣроятнѣе въ томъ случаѣ, если въ подлинникѣ стоитъ „несоша книгы ты", а не „ны". Значитъ самое наше Слово „въ

[1]) Пам. III, стр. 224 прим.

толцѣхъ“ уже существовало до упоминаемой тутъ поѣздки въ Царьградъ, и не тамъ или вообще гдѣ-то внѣ Руси былъ найденъ текстъ, съ котораго списывалъ нашъ книжникъ, а на Руси, точнѣе—въ Кіевѣ. На юго-славянское происхожденіе этого Слова собственно въ данномъ мѣстѣ я вовсе не вижу ни малѣйшаго указанія.

Всѣ эти любопытныя замѣчанія, заинтересовавшія проф. Тихонравова, мнѣ кажется, должны вызвать лишь отмѣченное выше представленіе: Византійскіе руководители, на вопросъ новообращенныхъ славянъ-книжниковъ, гдѣ найти нужныя имъ указанія для борьбы съ пережитками язычества, и откуда почерпнуть о немъ подходящія для христіанина свѣдѣнія, давнымъ давно, еще южнымъ славянамъ или даже своимъ собственнымъ, византійскимъ называли Слово Григорія Богослова на Богоявленіе. Отсюда—приведенная замѣтка въ Сербскомъ требникѣ, уцѣлѣвшая до XV в. Указаніе данное греками было неудовлетворительно; византійскіе книжники, можетъ быть, и не подозрѣвали, какое огромное различіе между ихнимъ древнимъ язычествомъ и нашимъ; они также не приняли въ соображеніе и того, поскольку текстъ Григорія Богослова мало понятенъ иностранцамъ-варварамъ. Что же оставалось дѣлать славянамъ? Конечно, только одно: „изобрѣсть въ толцѣхъ“, по своему, то, что имъ было нужно для укрѣпленія благочестія. Какъ сумѣли, такъ и сдѣлали, громоздя вставку на вставкѣ, путая и воображая себѣ какіе-то „нэюфальскія“ писанія, неодобреніе пророкомъ Исаіей рожаничныхъ трапезъ, введеніе этихъ послѣднихъ Несторіемъ и т. п. Если же одно изъ этихъ издѣлій русскихъ книжниковъ, какъ это ясно видно изъ приписки, было завезено въ Византію и, еще по дорогѣ, переписывалось, то не для того ли, чтобы подвергнуться тамъ необходимой цензурѣ, болѣе ученыхъ патріаршихъ христіанскихъ начетчиковъ? Высказываю это предположеніе sous toute réserve. Во всякомъ случаѣ, имѣя дѣло съ русскимъ переписчикомъ, ѣдущимъ въ Византію, не всего ли проще, а оттого и правдоподобнѣе, предположить, что онъ изъ митрополичьихъ клирошанъ и что прибылъ онъ сюда вмѣстѣ съ какимъ-либо посольствомъ, по какому-либо дѣлу русской митрополіи, касавшемуся константинопольскаго патріархата?

Епархіи, какъ первой и ближайшей надъ приходами церковной власти, было всего умѣстнѣе немедленно прекратить недопустимое религіозное творчество въ родѣ тропаря Рождеству Богородицы на трапезахъ рожаницамъ, представленія воскресенья ввидѣ чего-то вродѣ идола, прибавимъ и зажиганья свѣчей у священныхъ источниковъ. Нужна была упорная борьба, чтобы прекратить все это, а весьма возможно, что все это зародилось среди русскихъ христіанъ и не такъ недавно, въ какую либо довольно отдаленную отъ XI в. пору. Предоставленные самимъ себѣ христіане изъ варяговъ и Руси образовали задолго до крещенія Руси какъ бы первый зародышъ будущей русской церкви. Можетъ быть тогда и проникли эти двоевѣрные обряды и представленія.

Предположеніе, что и все дальнѣйшее развитіе поученій противъ язычества и двоевѣрія—дѣло того же самаго каѳедральнаго клироса св. Софіи въ Кіевѣ, подтверждается характеромъ самыхъ сборниковъ, въ которыхъ дошли до насъ эти поученія. Описывая „Дубенскій сборникъ" Срезневскій со свойственнымъ ему лаконизмомъ замѣтилъ: „Древвія кормчія наши до нѣкоторой степени извѣстны и вообще, и по составу, и по содержанію частей. Нельзя того же сказать о книгахъ этого рода, которыя составлялись позже разнообразно и произвольно и въ которыя входили не рѣдко и очень древнія статьи. Особенно интересны сборники". [1])

---

[1]) Свѣд. и зам. т. II, XLI—LXV стр. 305.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Таблица свѣдѣній о язычествѣ.

I. Культы водяные: *у источниковъ. у колодцевъ. у озеръ, у болотъ.*

Б. Гр. Б. о гр.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. от. о постахъ; Сл. о в. и к. б.

Уст. Вл.; Кан. отв. Іоан. II;

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ (Рѣчь философа), Начальный Сводъ (о Полянахъ).

II. Берегыни: Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* в, a′; Б. Гр. Б. о гр.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.;

III. Культы деревьевъ: *въ рощеньи, въ древа, думлиномъ.*

Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (Рѣчь философа), Начальн. Св. (о Полянахъ).

IV. Культы полевые: *во ржи.*

Уст. Вл.

V. Культъ огня: *сварожичь и моленіе подъ овиномъ.*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б, a²; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. вст. d, a′; Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Хроника Малалы въ Ипатьевской лѣт. подъ 1114 годомъ.

VI. Упыри и вурдалаки: Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* в, а'; Сл. І. Зл. к. кл. ид..

Сербск. К.

Лѣтопись: подъ 1065 Лавр. Спис.

VII. Вилы: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, а², Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* А, Д, с, а' Сл. І. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

Ст. М. Син. р. 954 л. 33; Алм. Т. И., I стр. 406, III отд. IV. №№ 9 и 10; Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.

VIII. Родъ и рожаницы: *отклады.*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* Б, а², В, в; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* Д, α', δ' Сл. Хр. и п. отц. д.; Сл. Іс. пр. ор. и р.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н..

Ст. М. Син. р. 954 л. 33; Ст. М. Син. р. 954 л. 34; Ст. Дуб. Сб. л. 135; Вопр. К. § 33; Ст. НС 1262 л. 47; Алм. Т. И.; I стр. 406; Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.

Слово Даніила Заточника.

IX. Культъ предковъ: *навьи.*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* α'; Сл. І. Зл. к. кл. ид.

Ст. Дуб. Сб. л. 135; Алм. Т. И., III, отд. IV, № 17.

X. Боги не названные:

Алм. Т. И., III отд. IV № 10, прим.

Лѣтопись: Древнѣйшій Сн. въ разсказахъ о волхвахъ; у Татищева подъ 912 годомъ; ср. Ник. Мат. стр. 38.

XI. Перунъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* ав, ас, α'; Сл. I. Зл. к. кл. ид.
Корсунская легенда.
Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Сводъ подъ 980 г. и при разск. о крещеніи; Повѣсти врем. л.; въ договорахъ съ греками 912, 945 и 971 гг.; Древн. Новгор. лѣт. при опис. Крещенія.
Хожденіе Богородицы по мукамъ.
Бесѣда трехъ святителей.

XII. Хорсъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* с, α'; Сл. I. Зл. к. кл. ид..
Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Сводъ подъ 980 г.
Слово о Полку Игореви.
Хожденіе Богородицы по мукамъ.
Бесѣда трехъ святителей.

XIII. Дажьбогъ, XIV. Стрибогъ: Сл. I. Зл. к. кл. ид.
Лѣтопись: Начальный Св. подъ 980 г.
Слово о Полку Игоревѣ.

XV. Свмарглъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б..
Лѣтопись: Начальный Сводъ подъ 980 г.

XVI. Мокошь: Сл. Хр. и р. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* В, с, α'.
Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл.св. Ев.
Ст. М. Син. р. 954 л. 33; Горч. Отч. Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Св. подъ 980 г.

XVII. Перечисленіе всѣхъ этихъ боговъ вмѣстѣ:
Лѣтопись: Начальный Св. подъ 980 г.
Житіе св. Владиміра: обычное и южно-русское.

XVIII. Волосъ, скотій богъ:
Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* $б^2$.
Корсунская легенда.

Лѣтопись: Повѣсти временныхъ лѣтъ, въ договорахъ съ греками подъ 912 и 971 гг.
Хожденіе Богородицы по мукамъ
Слово о полку Игореви
Житіе Авраамія Ростовскаго.

XIX. Жертвоприношенія:

1. *человѣческія*

Слово о законѣ и благодати и Поученіе Кирилла Туровскаго на Ѳомину недѣлю.
Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (эпизодъ съ варягомъ Туры, и съ его сыномъ) послѣдніе годы язычества Владимира.

2. *Вѣидь трапезы*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, а'; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* Д; Сл. Хр. и н. отц. д.; Б. Гр. Б. о гр; Сл. І. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. св. от. о пьянствѣ; Сл. св. от. к. д. пр..
Ст. М. Син. р. 954 л. 33; Ст. И. Син. р. 954 л. 34; Ст. Дуб. сб. л. 135; Вопр. К. § 33; Ст. НС 1262 л. 47; Алм. Т. И., I стр. 405—406, III, отд. IV №№ 29 и 31.

3. *Топленія бани*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* α'; Сл. І. Зл. к. кл. ид.
Алм. Т. И., III отд. IV № 17;

4. *Бросанія въ воду*

Сл. І. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. от. о постахъ.

5. *Предметы изъ тѣста: мосты, животныя*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* α'; Б. Гр. Б. о гр.; Сл. І. Зл. к. кл. ид.

XX. Волхвы и вертимое плясаніе:

Сл. Гр. Б. к. кл. нд. *ост.* α; Сл. Хр. и н. отц. д.; Ст. I. Зл. о игр. и пл..

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ въ ред. прот. Никона подъ 1024 и 1073 гг.

XXI. Пѣсни, пляски, игры и забавы:

1. *Общее*

Сл. Хр. и н. отц. д.; Сл. о в. и к. б.; Сл. I. Зл. о хр.; Сл. I. Зл. к. кл. нд.; Сл. I. Зл. о игр. и пл.; Сл. I. Зл. п. хр.; Сл. св. от. о постахъ; Сл. З. Ч. Гр.; Сл. еп. Евс. к. д. чьст. н.; Сл. ко н. I. бр. Г.; Сл. св. П. о п. м. и р.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

Ст. П. л. 90; Опр. Вл. соб. § 8. Алм. Т. И., III отд. IV №№ 5, 7, 25, 29.

Кіево-Печерскій Патерикъ, особенно въ части, внес. въ Лѣтопись.

2. *Пѣсни и игры на бесѣдахъ и на улицѣ*

Сл. I. Зл. о хр..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 6, 15.

3. *Скоморохи*

Сл. I. Зл. о хр.; Сл. ко н. I. бр. Г., Сл. З. Ч. Г.; Сл. о в. и к. б..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 7 и 27.

4. *Пѣсни и игры во время пировъ*

Сл. Хр. и пр. *ост.* В и в'; Сл. Хр. и н. отц. д..

См. также свад. пиръ

Житіе Ѳеодосія Печерскаго
Слово о полку Игореви.

5. *Весеннія игры въ связи съ убранствомъ цвѣтами*

Сл. св. Е. о кн. уч.

6. *Кулачные бои*

Ст. Дуб. сб. л. 135; Алм. Т. И., III отд. IV № 17.

XXII. Свадебные обряды:

1. *Умыканіе*

Уст. Яр.; Опр. Вл. С. § 7*.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ разсказъ о Древлянахъ

2. *Свадебный пиръ и пѣсни*

Кав. отв. I. II. §§ 16 и 30; Ст. Дуб. Сб. л. 135; П. н. св.; Панд. Н. Ч. 53 и 54.

3. *Фаллическій обрядъ во время свадьбы*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* a²; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* β′.

XXIII. Чесновитокъ и лукъ на пирахъ:

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* A; Сл. Гр. Б. к. кл. *вст.* β′; Л. Г. Ам.

XXIV. Погребеніе: *заплачки* (желѣнія):

Сл. Хр. и н. отц. дух.; Сл. св. Д. о ж.; Алм. Т. И., III отд. IV № 14.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ разсказы о Вятичахъ и Родимичахъ.

XXV. Пища: *запретъ удавлены и кровояденія:*

Сл. I. Зл. о Хр.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. от. к. д. пр.;

Вопр. К. § 87—89; Уст. Яр.; Ст. Дуб. Сб. л, 109 и 170; Панд. Н. Ч. п. изд. 64 пр. 6-го Всел. Соб.; Посл. Ф. къ Пск. д. 1417 г.; Три свят. п.;

XXVI. Формы брака:

1. *Эндогамія: во племени понятіе*

Сл. св. от. к. ж. хр.

Уст. Бѣл.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь о кровосмѣшеніи.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

2. *многоженство*

Уст. Яр.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

Корсунская легенда.

3. *Бракъ родомъ: одна жена у двухъ братьевъ*

Уст. Яр.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь объ кровосмѣшеніи.

XXVII. Клятвы и хожденіе ва роту:

Сл. св. от. к. ж. хр.; Сл. о ст. св. д. на ап.; Сл. св. М. о р. и кл.; Сл. ап. и пр. о тв. и дн. р. к.

Ст. Дуб. Сб. л. 135.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разсказахъ о договорахъ съ греками 912, 945 и 971 гг.

XXVIII. Сомнительное: Переплутъ, которому вертясь поютъ въ розахъ:

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст,* α'; Сл. I. Зл. к. кл. ид..

XXIX. Двоевѣріе въ широкомъ смыслѣ и вообще наносное:

1. *Русалья*

Сл. о в. и к. б.; Сл. св. Н. о п. м. и р.

Панд. Н. Ч. л. 68; Ст. Дуб. сб. л. 114.

Лѣтопись: см. Указатели.

2. *Калядь*, какъ праздникъ

Павд. Н. Ч. л. 69; Ст. Дуб. сб. л. 135.

Лѣтопись: см. Указатели.

3. *Радуница*

Лѣтопись: Новг. IV, 67.

XXX. Гаданія, гадальныя книги, астрологія, примѣты счастливые и несчастные дни, встрѣчи и проч.

Сл. Гр. Бог. к. кл. ид. *вст.* С, *α.*, *β.*; Сл. Хр. и н. отц. д.; Б, Гр. Б. о гр.; Сл. о в. и к. б.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл св. Ев.; Сл. св. от. к. ж. хр.; Сл. св. от. о постахъ; Сл. св. Е. о кн. уч.; Сл. св. М. о р. и кл.;

Ст. П. л. 83. Ст. Дуб. Сб. л. 170; Ск. Из. о отр. кн.; Алм. Т. И , III отд. IV №№ 3, 5, 6, 9, 12, 13, 15, 25, 28, 30, 31, №№ 5, 6, 13, 15, 27, №№ 9 (*встрѣча*), № 7, (*литье изъ воска или олова*).

XXXI. Двоевѣріе въ тѣсномъ смыслѣ.

1. *Идолъ воскресенья*

Сл. Гр. Бог. к. кл. ид. *вст.* *δ'*.
П. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

2. *Тропарь Богородицы при рожаничной трапезѣ*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* В, в.; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* *δ'*.

Ст. М. Син. рук. 954 л. 33.

3. Кутья и канунъ

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* В..
Опр. Вл. С. § 8; Свят. п.;
Ск. Изв о обр. кн.

4. Гаданіе по Псалтири

Поученіе Владимира Мономаха.
Толковые Псалтири.

XI. √

Гибель кумировъ и перерожденіе волхвовъ, какъ первое послѣдствіе крещенія.

До сихъ поръ настоящее изслѣдованіе имѣло въ виду изученіе самихъ поученій. Они были не средствомъ, а цѣлью. Дознаться, когда, въ какомъ видѣ, при какихъ обстоятельствахъ, зачѣмъ они возникли, понять мысли ихъ авторовъ и компиляторовъ, вдуматься въ міросозерцаніе создавшей ихъ среды, въ ея отношенія какъ къ самому искореняемому язычеству, такъ и къ новымъ потребностямъ вѣры—вотъ, на достиженіе чего были направлены всѣ усилія. Теперь намъ надо, наконецъ, разсмотрѣть, что же собственно узнаемъ мы о язычествѣ изъ нашихъ памятниковъ.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ схематически уже даетъ приложенная къ предшествующей главѣ таблица. Свѣдѣнія оказались довольно разнообразными. Но само это разнообразіе свидѣтельствуетъ о ихъ отрывочности. Передъ нами только матеріалъ и при томъ далеко не одинаковой достовѣрности. Я оставилъ, пока, подъ сомнѣніемъ этого Переплута, ради котораго происходитъ какое то верченіе и питье въ розахъ. Это одинъ только примѣръ; ихъ можно было бы привести нѣсколько. Ясно, что мы стоимъ теперь на перепутьи отъ одного изслѣдованія къ совершенно новому, отъ разбора извѣстнаго рода источниковъ по нашимъ религіознымъ древностямъ къ

изученію самихъ этихъ древностей, самого словяно-русскаго язычества. Взять на себя эту новую задачу значило бы, конечно, выйти далеко за предѣлы какъ нашихъ памятниковъ, такъ и тѣхъ извѣстій, какія въ нихъ содержатся. Пришлось бы также произвести провѣрку добытыхъ свѣдѣній при помощи совсѣмъ иныхъ источниковъ и иныхъ матеріаловъ. Мнѣ представляется поэтому цѣлесообразнымъ значительно ограничить задачу послѣдующихъ главъ. Постараемся лишь опредѣлить, что новаго дали намъ наши памятники, посколько они подвинули насъ впередъ въ изученіи древняго язычества. Такъ объединятся тѣ общіе выводы, къ какимъ приводитъ настоящая работа. Выводы эти будутъ по преимуществу методологическаго характера въ томъ смыслѣ, что они лишь разставятъ вѣхи для дальнѣйшихъ изслѣдованій въ этой области.

Большинство работъ по начальнымъ вѣрованіямъ современныхъ культурныхъ народовъ страдаетъ почти полнымъ отсутствіемъ хронологіи. Вопросы: когда?—остаются въ тѣни. Только самымъ неопредѣленнымъ образомъ намѣчается время, когда собственно жилъ и развивался народъ въ воспроизводимомъ укладѣ вѣры. Предполагается существованіе так. наз. „эпическаго состоянія", крѣпкаго незыблемымъ устоямъ древнѣйшаго міросозерцанія, и на этой шаткой основѣ возводится неминуемо столь же колеблющееся зданіе возсоздаваемой вновь, но давнымъ давно мертвой религіи. Не этимъ ли недостаткомъ всего легче объяснить, почему за это послѣднее время вниманіе историковъ такъ мало привлекаетъ къ себѣ изученіе язычества индо-европейскихъ народовъ?[1]) Умъ, воспитанный на строгомъ историзмѣ не охотно мирится съ расплывчатостью, которая представляется неизбѣжной. Подобный упрекъ вполнѣ заслуживаетъ и моя книга о „Весеннихъ Обрядовыхъ пѣсняхъ" европейскихъ народовъ. По мѣрѣ того какъ я собиралъ и обработывалъ для нея матеріалъ, я прекрасно чувствовалъ, что витаю въ какомъ то неограниченномъ пространствѣ временъ и народовъ, безъ всякихъ оговоровъ толкуя о чемъ-то такомъ, что стелется по необозримой

[1]) На 3-мъ конгрессѣ исторіи религій по германской миѳологіи не было ни одного реферата, по славянской лишь одинъ и кое что по кельтской.

равнинѣ международнаго скитанія, тянущагося отъ перваго заселенія арійскими племенами европейскаго материка до самаго послѣдняго времени. Критика не отмѣтила однако этого недостатка. Почему? Мнѣ, кажется это объясняется именно тѣмъ, что вина была не моя. Тутъ сказался основной недостатокъ всѣхъ изслѣдованій, слишкомъ довѣрчиво отдающихся чарованью фольклористическихъ „сближеній“ и „сопоставленій“ и вообще всему обычному скарбу не совсѣмъ научныхъ принциповъ, введенныхъ въ обращеніе сравнительнымъ методомъ.

Въ настоящей работѣ задача съужена, матеріалъ строго ограниченъ. Имѣлись въ виду не широкія схематическія построенія, старающіяся опредѣлить лишь въ самыхъ общихъ чертахъ преемственность формъ религіознаго сознанія. Нѣтъ. Мнѣ хотѣлось черезъ посредство обслѣдованныхъ здѣсь памятниковъ дать себѣ отчетъ въ религіозномъ сознаніи одной только эпохи, одной географической и этнографической единицы; даже и это не въ цѣломъ, а лишь, поскольку намъ помогаютъ тутъ литературныя произведенія опредѣленнаго рода и опредѣленной среды. Дѣло свелось къ тому, чтобы дознаться, каковъ былъ основной смыслъ перехода Руси отъ язычества къ христіанству.

Эпоха, къ которой отослали насъ сами наши поученія, оказалась знаменательной: передъ нами XI и начало XII в., преимущественно на югѣ, въ Кіевѣ и прилегающихъ селахъ и вѣсяхъ, въ первые полтора-два вѣка послѣ крещенія. Подъ руководствомъ варяго-финно-славянской Руси возникаетъ не только новое государство, но новый народъ — мы русскіе. Народъ этотъ будетъ славянскимъ. Славянской будетъ и его культура. Славянскіе элементы Руси оказались самыми сильными: они восторжествуютъ надъ другими. Но торжество это будетъ одновременно и торжествомъ пришедшаго изъ Византіи христіанства. Подъ его вліяніемъ и только въ самой тѣсной связи съ нимъ кладется начало письменности на русскомъ языкѣ. Христіанство приноситъ съ собою и образованность и политическія теоріи, и стремленіе запечатлѣть событія въ лѣтописи. „Древнѣйшій сводъ“ — первый политическій трактатъ, а за нимъ вслѣдъ, пополняя его и передѣлывая, идутъ другіе. Политика первыхъ трехъ изво-

довъ лѣтописи и есть политика ославянившейся и христіанизованной Руси. Такъ подходимъ мы и къ той средѣ, съ которой имѣемъ дѣло. Эта среда—правящіе классы: дружинники, бояре, воеводы, княжескіе даньщики, а можетъ быть и вообще все высшее сословіе города, интересы котораго не столько въ принадлежащихъ ему селахъ и вѣсяхъ, окружающихъ городъ, сколько въ самомъ городѣ, теперь выросшемъ и цѣликомъ обнесенномъ стѣнами, этомъ замкѣ запирающемъ и открывающимъ великій путь въ греки. Къ такой средѣ обращаются поученія; изъ нея выходятъ и ихъ авторы и компиляторы.

Только глазами этой среды можемъ мы вглядываться въ древнее язычество и только то, что въ язычествѣ этой среды, этой эпохи, этой мѣстности еще не умерло въ XI в. и что продолжаютъ бичевать поученія и можемъ мы, пока, понять и усвоить себѣ. Главный показатель язычества восточнаго славянства—двоевѣріе Руси, а само язычество, болѣе древнее и непочатое, незатронутое вовсе христіанскимъ вліяніемъ, должно еще долго оставаться для насъ искомымъ; еще долго должны мы ясно сознавать, насколько наши данныя—вовсе не извѣстія о язычествѣ, а извѣстія о двоевѣріи.

Однако кое-какъ, сквозь все это, мы можемъ увидѣть и самое искомое нами язычество; передъ нами встаетъ его общій абрисъ. Вотъ, что, покамѣстъ, можно разглядѣть. Мы видимъ культы огня и водяные культы. Рядомъ съ ними—культы лѣсные, священныя деревья и рощи. Мы знаемъ нѣкоторыя имена боговъ: Перуна, Хорса, Дажьбога и Стрибога, Симаргла и Волоса, скотія бога. Среди нихъ и одинъ, повидимому, женскій обликъ: Мокошь.

Культы сопряжены съ различными жертвоприношеніями, состоявшими главнымъ образомъ изъ обычныхъ продуктовъ питанія, но приносились и страшныя человѣческія жертвы. Жертвоприношеніе совершалось и повседневно, какъ бы непрерывно, внѣ связи съ культами того или иного пріуроченія. Таковы—требы домашнія. Умилостивлялись роды и роженицы особыми вторыми трапезами, съѣдавшимися въ молитвенномъ настроеніи. Это—рожаничь, отклады, питье рожаницѣ. Умилостивлялись и предки. Ихъ не забывали; ихъ память чтилась. Мѣсто ихъ культа, какъ и до сихъ поръ—

баня. Мы знаемъ еще то, что особыми религіозными обрядами были обставлены бракъ и погребеніе. Брачное пиршество сопряжено со множествомъ пѣсенъ — съ играми и плясками; упоминается еще фаллическій обрядъ, а въ связи съ нимъ грязнѣйшая подробность, которой не хочется вѣрить. На погребеніи, формы котораго сами наши памятники не даютъ возможности опредѣлить, поются заплачки; за нимъ слѣдуетъ и особое пиршество, превратившееся въ обрядъ кутьи. Ко всему этому надо прибавить еще вѣру въ такія существа, какъ вилы и упыри, берегыни, и еще въ какихъ то многихъ боговъ, имена которыхъ не названы; къ нимъ взываютъ при волхвованіи. Отдѣльно стоятъ различнаго рода гаданія.

Мы не знаемъ еще, въ какомъ соотношеніи ко всему этому, независимо или нѣтъ, стояли волхвы. Но самое существованіе волхвовъ намъ ясно. Къ нимъ обращаются въ пору невзгодъ, во время болѣзней, народныхъ бѣдствій и т. п. Вѣра въ волхвованіе живетъ рядомъ съ только что воспринятымъ христіанствомъ, и она всего болѣе угрожаетъ. Приходится бороться и съ нею, и съ самими волхвами, бороться уже открыто, и сила не всегда на сторонѣ христіанства. Наши памятники представляютъ намъ волхвовъ живущими въ дебряхъ, но они появляются не только въ Новѣ городѣ, но и въ Кіевѣ. Сами наши поученія впрочемъ упоминаютъ о волхвахъ лишь вскользь, точно неохотно.

Эти немногія черты выяснившихся передъ нами вѣрованій Руси въ XI и XII вв., конечно, вовсе не все, что мы вообще знаемъ по русскимъ религіознымъ древностямъ. Цѣлое широкое поле, уже отчасти обслѣдованное, остается за предѣлами того, что только что перечислено. Тутъ описанія арабскихъ путешественниковъ, и весь современный фольклоръ и даже многое изъ памятниковъ близкихъ только что обслѣдованнымъ: напр. разсказы Повѣсти Временныхъ лѣтъ о бытѣ славянскихъ племенъ до крещенія. Я однако сознательно не ввожу всего этого въ настоящее изслѣдованіе. Самое перечисленіе имѣло въ виду главнымъ образомъ напомнить установленные мною предѣлы. Выводы этихъ главъ должны опираться только на факты, изученные, совершенно независимо отъ того, сколько еще невозможныхъ данныхъ

можетъ быть привлечено при помощи изученія другихъ источниковъ. Именно при такомъ то строгомъ ограниченіи сферы наблюденій, мнѣ кажется, выдвинется все значеніе самаго основного пріобрѣтенія этой работы. Къ нему подведетъ прежде всего—поставленная въ заголовкѣ формула: истребленіе кумировъ и перерожденіе волхвовъ. Такимъ представляется мнѣ и такимъ должно быть признано религіозное сознаніе Руси въ XI и XII вв. Въ методологическомъ отношеніи чрезвычайно важно помнить, что, разъ мы можемъ проникнуть въ языческое міросозерцаніе нашихъ далекихъ предковъ только черезъ посредство изученія двоевѣрія, взаимныя отношенія двоевѣрія и язычества помогаютъ опредѣлить слоевой составъ этого послѣдняго. Ни одна религія не мыслится, какъ законченное и цѣлостное ученіе, охватывающее всѣ потребности ума и вѣры. Даже религіи, покоющіяся на строго установленныхъ догматахъ, чего разумѣется нельзя допустить для древнихъ религій и въ особенности же для такихъ, въ распоряженіи которыхъ не было письменности, развиваются и, стало быть, подвержены порывистой и своеобразной эволюціи. Оттого самые догматы, хотя они и признаются коренящимися въ первоначальномъ откровеніи, съ теченіемъ времени подвергаются значительнымъ измѣненіямъ.

Въ настоящей главѣ я постараюсь показать, что моментъ столкновенія древняго русскаго язычества съ христіанствомъ есть моментъ, когда немедленно должны были погибнуть древніе кумиры и переродиться волхвы, носители былой религіозной мудрости. Ни того ни другого т.-е. ни вѣры въ боговъ, ни вліянія прежняго, исконнаго волхвованія мы въ двоевѣріи поэтому не найдемъ. Далѣе изъ этого положенія я постараюсь вывести соотвѣтственныя заключенія о слоевомъ составѣ древняго язычества.

Въ рефератѣ, читанномъ сначала въ Историческомъ Обществѣ при С.-Петербургскомъ Университетѣ, а позднѣе составившемъ докладъ на 3-емъ Международномъ Конгрессѣ Исторіи Религіи въ Оксфордѣ [1]), я постарался на основаніи

[1]) „Old Russian Pagan Cults." Transact. of the third Congr. for the H. of Rel. v. II pp. 244—259.

данныхъ лѣтописи показать, что воздвигнутый Владиміромъ пантеонъ боговъ преслѣдовалъ цѣли политическаго объединенія. Въ нѣсколько переработанномъ видѣ читатели найдутъ это изслѣдованіе ниже, въ главѣ: „Боги Владиміра по даннымъ лѣтописи". Но мнѣ необходимо теперь же воспользоваться моимъ основнымъ выводомъ. Изъ текста договоровъ съ Византіей, мы знаемъ, что княжеская дружина Олега, Игоря и Святослава неизмѣнно клянется именемъ Перуна и эта клятва по чьему то желанію — я предположилъ, что византійскихъ христіанъ—постоянно присоединяется къ традиціонной варяжской клятвѣ оружіемъ [1]). Что княжеская дружина должна быть объединена одной вѣрой, что ее соединяетъ одинъ культъ въ той же мѣрѣ, какъ столованіе и медо-питіе въ однихъ княжескихъ сѣняхъ — несомнѣнно; это подтверждается и словами Святослава Ольгѣ при отказѣ креститься, и совѣщаніемъ съ дружиной Владиміра передъ крещеніемъ [2]). Правда, уже давнымъ давно при Игорѣ часть варяговъ-дружинниковъ была христіанской. Значитъ принципъ единовѣрія былъ нарушенъ. Однако, гибель варяга Туры и его сына показываетъ ясно, что тутъ передъ нами исключеніе, особый случай, который и долженъ былъ привести къ столкновеніямъ: дружинники вѣдь не признали права Турого отказаться отъ жертвоприношенія Перуну. Культъ Перуна — культъ князей и ихъ дружинниковъ. Когда Владиміръ строитъ капище „внѣ Двора Теремнаго" онъ одновременно посылаетъ Добрыню въ Новгородъ учредить и тамъ культъ Перуна [3]). Въ этомъ обстоятельствѣ можно видѣть доказательство того, что Перуна не знали въ Новгородѣ, и его культъ долженъ былъ сплотить югъ и сѣверъ или во всякомъ случаѣ оба главныхъ города, оба главныхъ оплота власти и вліянія Владиміра.

Такое значеніе культа боговъ Владиміра и должно было имѣть своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ то, что первое же воздѣйствіе христіанства на Русь повело къ уничтоженію этого культа.

---

[1]) См. Повѣсти Врем. лѣтъ: Лейб. св. лѣт. стр. 29, 42 и 46
[2]) Древнѣйшій Сводъ Шахм. Раз. стр. 546, 1—5 и 560, 13—25.
[3]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 71.

Въ самомъ дѣлѣ. Пусть лѣтопись преувеличиваетъ, изображая массовое крещеніе кіевлянъ, пусть долго заблуждались историки, представлявшіе себѣ дѣло такъ, что Владиміръ крестилъ все славянское населеніе подвластныхъ ему племенъ и областей. Остается совершенно достовѣрнымъ, что Владиміръ, крестясь самъ, долженъ былъ крестить и своихъ дружинниковъ, бояръ, даньщиковъ и т. д., т.-е. всѣ правящіе классы того времени, можетъ быть и всю Русь. Его собственное крещеніе вѣдь было въ значительной степени обусловлено согласіемъ креститься дружины. Если же культъ Перуна былъ преимущественно культомъ князей и дружины, культомъ Игоревичей, или какъ ихъ станутъ называть со времени появленія Начальнаго Свода Рюриковичей, то не ясно ли, что главная причина существованія этого культа должна исчезнуть, а отсюда и онъ самъ прекратиться прежде всего остального, прежде всякихъ другихъ проявленій язычества, распространенныхъ въ болѣе широкихъ кругахъ населенія? Поскольку Перунъ и другіе боги пантеона, стоявшаго на холмѣ внѣ Теремнаго Двора,—религія только офиціальная, именно она-то и должна исчезнуть съ признаніемъ офиціальной совсѣмъ другой религіи, непримиримо враждебной прежней. Такое пониманіе событій подтверждается въ значительной мѣрѣ извѣстіями, идущими изъ Новгорода. Владиміръ немедленно по крещеніи кіевлянъ посылаетъ крестить и Новгородъ [1]), при чемъ по даннымъ составителя хронографа эту миссію исполняетъ такъ же Добрыня, и онъ остается въ народной памяти навсегда крестителемъ-купалой [2]). Изъ тѣхъ словъ, какія говоритъ какой-то житель пригорода Новогорода—Пидьбляпина Перуну: „до сыта еси ѣлъ и пилъ, а нынѣ поиди прочь“ [3]), можно также заключить, что сохранилась память о болѣе чѣмъ безразличномъ отношеніи новгородцевъ къ поверженному богу. Это естественно, если богъ этотъ былъ навязанъ населенію, а для его собственныхъ религіозныхъ потребностей вовсе не нуженъ.

[1]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 92.
[2]) См. выше стр. 203.
[3]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 93.

Такой взглядъ на культъ кіевскихъ боговъ, подтверждаютъ всѣ предшествовавшія построенія этой книги, въ особенности же то, что сказано о нетерпимости „новыхъ людей" по отношенію къ язычеству. Отсюда и дѣлается весьма вѣроятнымъ, что окончательная гибель боговъ одна изъ основныхъ особенностей религіознаго сознанія XI в. Обращу еще вниманіе прежде всего, на ту историческую справку о преемственности различныхъ формъ народныхъ вѣрованій, какая находится въ одной изъ вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще кланялися идоломъ"; тамъ категорически сказано: „а переже того клали требу оупыремъ і берегинямъ". Мы видѣли, что въ этой вставкѣ сказалось вліяніе Рѣчи философа, находившейся въ Древнѣйшемъ Сводѣ. Значитъ, въ самой серединѣ XI в. лѣтъ черезъ пятьдесятъ послѣ крещенія было распространено среди русскихъ книжниковъ мнѣніе, по которому идолопоклонство, требы кумирамъ представлялись явленіемъ болѣе позднимъ, не изначальнымъ, новымъ проявленіемъ человѣческаго заблужденія и грѣха, новымъ созданіемъ направляемой діаволомъ злой воли. Приведу еще разъ все это въ высшей степени интересное разсужденіе философа. Философъ, разсказавъ о столпотвореніи, говоритъ:

> На 70 же и на единъ языкъ раздѣлишася и рождашася по странамъ, и койждо ихъ своя нравы пріяша; и по діаволю наученію, ови рощениемъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога. Отъ Адама же по потопа лѣтъ 2000 и 240 и 2; а отъ потопа до раздѣленіа языкъ 500 и 20 и 9. Посемъ же діаволъ болшее прелщеніе вверже въ человѣкы: и начаша кумиры творити, ови древяны, инѣи мѣдяны, друзѣи же мраморянѣ и златѣи и сребренѣи, и кланяхуся имъ, и приводяху сына и дщери своя, и заколаху предъ ними; и бѣ вся земля осквернена [1]).

Мысль о подобной преемственности языческихъ вѣрованій не библейская. Она и не изъ писаній отцевъ церкви. Это взглядъ

[1]) Новгородская Лѣтопись по Синодальному списку. Изд. Археогр. Комм. Спб. 1888, стр. 40.

автора Древнѣйшаго свода и той среды клирошанъ кіевскаго Софійскаго Собора, къ которой онъ принадлежалъ. Не надо ли тогда видѣть здѣсь отраженіе еще живой традиціи, сохранившей въ памяти потомства самое учрежденіе Владиміромъ культа кумировъ, не существовавшихъ раньше и населенію болѣе или менѣе чуждыхъ?

Главное возраженіе противъ всей этой теоріи о древнерусскихъ богахъ заключено однако тамъ же, въ „Словѣ о томъ, како первое погани кланялися идоломъ". Тутъ категорически сказано, что поклоненіе Перуну продолжается, продолжается поклоненіе и другимъ богамъ; сказано ясно: „но і поне по оукраінамъ моляться ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и вилам; і то творят о таі"; значитъ, какъ будто, сомнѣній нѣтъ: дружина княжеская стала христіанской, а въ дебряхъ, далеко, сохранилась старая вѣра, скрываемая, но еще живая. Среди кого? Очевидно, вообще среди населенія. Надо тогда какъ будто думать, что вовсе не только дружинный, не только княжескій былъ этотъ культъ Перуна и другихъ боговъ. Извѣстіе это находитъ себѣ и подтвержденіе. Татищевъ почерпнулъ откуда то свѣдѣнія, будто послѣ крещенія кіевляне не сразу и весьма неохотно отстали отъ сокрушеннаго культа [1]). Татищевъ пишетъ: „инніи же нуждою послѣдовали, окаменѣлые же сердцемъ, яко аспида глуха затыкающіе уши своя, уходили въ пустыни и лѣса да погибнутъ въ зловѣріи их". Правда, при изученіи текста Слова оказалось, что важное для насъ теперь извѣстіе о продолженіи культа Перуна—вставка. Она во всякомъ случаѣ начинается послѣ словъ „но і поне по оукраінамъ", которыя несомнѣнно входятъ въ составъ и слѣдующей фразы: „но і поне по оукраінамъ сего не могуть ся лишити проклятаго ставленія вторыя трапезы, нареченныя Роду и рожаницамъ". Несомнѣнно также и то, что Хорсъ, Мокошь и вилы вставлены уже послѣ того, какъ вписано было о Перунѣ. Но это еще не вполнѣ мѣняетъ дѣло. Вставка или нѣтъ—это какъ будто не такъ уже существенно; какъ бы тамъ ни было въ памятникѣ XI в. ясно сказано, что моленіе Перуну тайно продолжается на окраинахъ.

---

[1]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 86, прим. 7-е.

Однако, общее знакомство съ обличительной литературой противъ язычества даетъ право не только опровергнуть это возраженіе, основанное на свидѣтельствѣ одного изъ ея памятниковъ, но самымъ положительнымъ образомъ подтверждаетъ мои соображенія о древнихъ богахъ. Нѣтъ, не надо придавать вѣры этой вставкѣ о Перунѣ, какъ бы категорична она ни была.

Дѣло въ томъ, что повѣрь мы компилятору даннаго мѣста Слова, намъ надо будетъ повѣрить и другому компилятору, тому, кто въ Словѣ Христолюбца вставилъ: „і вѣрують въ Перуна и Хорса и т. д.". Возможно ли это? Очевидно нѣтъ. Слово Христолюбца ясно направлено противъ двоевѣрія. Оно вовсе не обращается къ тѣмъ, кто еще язычники. Мы въ этомъ достаточно разобрались и знаемъ теперь точно, что „Слово Христолюбца" обращается къ священникамъ и увѣщеваетъ ихъ блюсти свою паству и искоренять двоевѣріе, заключающееся въ моленныхъ трапезахъ и бѣсовскихъ играхъ. Но вотъ именно по окраинамъ начинаются волненія подъ руководствомъ волхвовъ. Они произошли въ годъ скудости, и мы видѣли, что наши книжники отлично знаютъ, какъ выгодны волхвамъ народныя бѣдствія, какъ подымаются они, на первыхъ порахъ, въ глазахъ народа и какъ растетъ ихъ вліяніе, когда случится бѣда. Подъ вліяніемъ этихъ событій интересъ къ язычеству обостряется. Ищутъ объясненій ему и находятъ ихъ по указанію данному раньше, вѣроятно, еще южными славянами, въ Словѣ Григорія Богослова на Богоявленіе. Страхъ передъ произнесеніемъ именъ древнихъ боговъ сразу пропадаетъ, ихъ начнутъ называть. Не ясно ли, что при такихъ условіяхъ легко можетъ возникнуть мысль попугать двоевѣрцевъ и покорить ихъ, приравнявъ къ доподлиннымъ „поганымъ"? И вотъ, въ этихъ то чисто полемическихъ цѣляхъ, книжники назовутъ идолопоклонствомъ даже соблюденіе традиціонныхъ свадебныхъ обрядовъ: „аще ли то не бракъ наречется, а идолослуженіе".

При свѣтѣ этихъ-то соображеній не могу придать вѣры словамъ: „молятся ему, проклятому Перуну". Если бы эти слова изображали положеніе вещей такимъ, каково оно было на самомъ дѣлѣ, не услышали ли бы мы о богахъ

пантеона Владимира въ разсказѣ о возстаніи волхвовъ, т.-е. о доподлинномъ и открытомъ возвращеніи вспять въ язычество? Этого нѣтъ. Волхвы упоминаютъ о богахъ, но это какіе-то другіе боги. А если мы встанемъ на мою точку зрѣнія, то станетъ такъ ясно все то, что думалъ нашъ книжникъ-компиляторъ, вписывая разбираемыя здѣсь слова. Въ самомъ дѣлѣ. Нашъ книжникъ только что нѣсколькими строками выше вставилъ имя Перуна, вставилъ неуклюже, неловко, почти ни къ селу, ни къ городу. Говорилось о Родѣ и роженицахъ: „также и до словѣнъ доиде се слово і ти начаша требы класти Роду и рожаницам". Компиляторъ-переписчикъ прибавилъ тутъ: „преже Перуна бога их". Отсюда и въ слѣдующей фразѣ вслѣдъ за словами: „по святомъ же крещеніи", онъ вписалъ „Перуна отринуша". Но вотъ дальше фраза начинающаяся словами: „но і нопе по оукраінамъ". Я спрашиваю: могъ ли онъ допустить, чтобы тутъ рѣчь пошла, какъ въ предшествующей редакціи, той, что онъ имѣлъ передъ глазами, только о Родѣ и роженицахъ? Вѣдь это значило бы, что всѣ предшествующія вставки ни къ чему. Зачѣмъ было и говорить о Перунѣ, коли его забыли? Нѣтъ, надо и тутъ вставить Перуна т.-е. объявить о продолжающемся моленіи еще и богу Перуну. Послѣ словъ: „по оукраінам" это было особенно заманчиво. Не для того ли, чтобы какъ бы загладить допущенное преувеличеніе, тотъ же или другой слѣдующій компиляторъ и прибавляетъ слова: „і то творят о таі". Этимъ какъ бы уничтожается возможность возраженій. Если спросятъ, гдѣ, когда, кто молится Перуну? Отвѣтъ будетъ: да, тайно это еще дѣлается, или даже въ такой формѣ: да вы же тайные молельщики Перуна, вы идолослужители, потому что вы двоевѣрцы [1]).

---

[1]) Есть еще одинъ текстъ, на который можно ссылаться, какъ на доказательство приверженности русскаго населенія къ культу Перуна долгое время послѣ крещенія. Въ одномъ изъ так. наз. „Исповѣдныхъ вопросовъ" священникъ долженъ спрашивать: „ли сблудила есі з бабами богомерьскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду і роженицам и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши, пила и ела; 3 лѣта пость съ поклон(ы)". Текстъ этотъ приведенъ г. С. Смирновымъ въ его статьѣ „Бабы богомерзкія". (Сборникъ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва, 1909. стр. 221) и взятъ изъ Устава преп. Саввы, ркп. XVI в. И. Публ. Библ. № 100 (со ссылкой на М. И. Горчакова Отчетъ о XVI присужденіи Увар. наградъ. Спб. 1874.

Послѣ этихъ разъясненій, мнѣ кажется, стала уже вполнѣ вѣроятной формула, поставленная въ заголовкѣ этой главы. Боги Владимира дѣйствительно погибли. О нихъ въ XI в. можно было продолжать говорить либо грубо преувеличивая, либо только въ прошедшемъ. Боги эти были богами какъ разъ той самой среды, которая, первой, крестилась и сама же и стала распространять христіанство, при чемъ гордилась этимъ, ставила себѣ это въ заслугу, можетъ быть и пользовалась распространеніемъ христіанства для своихъ матеріальныхъ и политическихъ цѣлей. Я не хочу, конечно, сказать, чтобы переходъ произошелъ сразу. Даже если онъ былъ всецѣло въ интересахъ дружинниковъ, даньщиковъ, бояръ и проч., знатной Руси, то и тогда должны были оказаться маловѣры, тяжелодумы, либо лица, въ личные интересы которыхъ, по чисто дѣловымъ побужденіямъ, не входило, отстать отъ стараго и идти на встрѣчу идеямъ и представленіямъ, сближавшимъ съ Византіей. О нихъ можетъ быть и говоритъ неизвѣстный намъ источникъ, использованный Татищевымъ. Но онъ говоритъ несомнѣнно и еще о другомъ: объ вѣрѣ болѣе широкихъ круговъ населенія, обо всемъ язычествѣ цѣликомъ, которое пришлось искоренять христіанству, съ которымъ оно ни въ какія соглашенія входить не могло и не хотѣло. Эта народная вѣра коренилась въ самой глубинѣ сознанія, она охватывала

стр. 136), Г. С. Смирновъ приводитъ однако цѣлый рядъ другихъ текстовъ этого же вопроса, и о богахъ тамъ нѣтъ рѣчи. Мнѣ представляется, что и тутъ имена боговъ когда-то вставлены усерднымъ книжникомъ совершенно такъ же, какъ и въ распространенной редакціи Слова Христолюбца и даже едва ли не подъ его вліяніемъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно внимательно вчитаться въ текстъ. Дѣйствительно. Къ чему относятся слова: „пила и ела“? Пили и ели роду и рожаницамъ; это мы знаемъ съ полной достовѣрностью. А Перуну, Хорсу и Мокоши? Параллельнаго этому текста я не знаю. Поэтому первоначальнымъ текстомъ надо признать: „ли сплутила есі з бабоми богомерьскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду ли ражаницамъ..... пила и ела“, что вполнѣ соотвѣтствуетъ сроднымъ „вопросамъ“, приводимымъ тутъ г. С. Смирновымъ. Тамъ, гдѣ мною поставлены многоточія, лишь для вящщаго устрашенія, подъ вліяніемъ разобранныхъ нами вставокъ о богахъ, прибавлено: и Перуну и Хорсу и Мокоши“ т.-е. все это лѣтописно-поучительное, хорошо знакомое намъ, все тоже перечисленіе. Я долженъ былъ бы помѣстить этотъ текстъ рядомъ съ соотвѣтствующимъ ему мѣстомъ Начальнаго Свода лѣтописи, Словѣ Христолюбца и Хожденія Богородицы по мукамъ. См. выше стр. 40 и 130.

весь бытъ, всѣ потребности. Язычество дружинниковъ, съ его рѣзко сказавшимся военнымъ характеромъ, было несомнѣнно близко ей; оно роднилось съ тѣмъ другимъ язычествомъ, но то другое народное язычество должно было оказаться неподатливѣе.

Что же представляло оно собою? На почвѣ какихъ религіозныхъ вѣрованій и понятій разцвѣлъ безслѣдно погибшій дружинно-военный культъ боговъ Владимира?

Методологическія пріобрѣтенія настоящей работы и должны показать, какъ двигаться къ этой цѣли. Научное обслѣдованіе русскаго язычества должно постепенно, слой за слоемъ, снимать все то, что налагали на изначальное русское язычество историческія судьбы его ревнителей и международныя сношенія, т.-е. и то, что заимствовалось и то, что слагалось заново изъ роста соціальнаго строя и уклада. Одно изъ подобныхъ наслоеній мы только-что сняли. Это дружинно-военные боги. Мы еще не знаемъ ихъ происхожденія, не знаемъ, надо ли всѣхъ ихъ считать славянскими, не знаемъ, дѣйствительно ли это боги Кіевскіе или не только Кіевскіе. Обо всемъ этомъ рѣчь впереди. Но каковы бы ни были данныя для рѣшенія этихъ вопросовъ, гдѣ бы мы ни нашли ихъ: у арабскихъ писателей, въ византійскихъ хроникахъ, въ нашей древней письменности, въ данныхъ археологіи, въ Словѣ о Полку Игоревѣ, въ житіяхъ святыхъ,—теперь ясно, куда должны быть направлены усилія. Разумѣется—уже не на то, чтобы искать Перуна у южныхъ славянъ или воображать себѣ, что крестьянство всѣхъ славянскихъ племенъ когда-то молилось Дажьбогу. Весьма возможно, что я преувеличиваю. Что никто уже не вѣритъ болѣе тому, чтобы боги, названные въ нашей Лѣтописи могли принадлежать всему славянству. Я надѣюсь, что признаніе Хорса и Симаргла такими же военными богами, какимъ былъ Перунъ въ Кіевѣ, а Свентовитъ въ Арконѣ, но только не славянскими, а принадлежащими, какимъ нибудь степнымъ народцамъ, ставшимъ союзниками Владимира, будетъ встрѣчено съ большимъ довѣріемъ, чѣмъ приведенная г. Леже современная польская охотничья сказка, якобы доказывающаяся, что Перуна чтили не только восточные, но даже западные славяне [1]).

[1]) Louis Léger. Mythologie slave. Paris. 1902.

Тѣмъ наслоеніемъ, которое намъ теперь предстоитъ снять, представляются мнѣ волхвы, какъ болѣе или менѣе прочная общественно-религіозная организація. Съ крещеніемъ Руси волхвы должны были исчезнуть. Именно они то и ушли въ дебри. Это удаленіе волхвовъ отъ центра тогдашней политической жизни не было только географической перемѣной мѣста. Измѣниться должна была и самая среда ихъ вліянія.

По другому поводу было отмѣчено, что на волхвовъ и волхвованіе надо смотрѣть какъ на явленіе, схожее съ извѣстнымъ намъ по нашимъ современнымъ инородцамъ шаманствомъ. Мы узнаемъ про волхвовъ, что они лѣчатъ больныхъ и предсказываютъ будущее, что они руководятъ населеніемъ во времена бѣдствій и таятъ въ себѣ какія-то сокровенныя знанія. Вѣра въ ихъ могущество и всевѣдѣніе такъ велико и такъ глубоко укоренилось, что даже преп. Никонъ не только не рѣшается отрицать ихъ прозорливость, но самъ сообщаетъ случай, когда предсказаніе появившагося въ Кіевѣ волхва оказалось справедливымъ. Волхвъ говорилъ: „на пятое лѣто Днѣпру потещи въспять, а землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Грьстѣ земли па Русьстѣ, а Русьстѣ на Грьчьстѣ“. И что же? Вотъ, когда пошелъ Изяславъ на освобожденнаго изъ поруба Всеслава, и этотъ князь ночью убѣжалъ отъ пришедшихъ съ нимъ кіевлянъ, не рѣшаясь вступить въ бой, тогда кіевлянамъ кажется, что дѣйствительно такъ и вышло: ведетъ теперь Изяславъ на нихъ „Лядьску землю“, а имъ остается только „зажьчьшемъ градъ свои ступити въ Грьчьску землю“ [1]). Еще большій показатель вѣры въ волхвовъ, вошедшій въ лѣтопись позднѣе, это—извѣстный разсказъ о томъ, какъ волхвъ предсказалъ Олегу гибель отъ любимаго коня [2]). Сами волхвы твердо вѣрятъ въ свою силу, показываютъ чудеса и считаютъ себя недосягаемыми; „не умрети нама“—говорятъ они, отчего во всѣхъ разсказахъ о нихъ преп. Никона прежде всего представляется необходимымъ разсѣять эту вѣру, и онъ показываетъ, какъ легко ихъ погубить и какъ это удается безъ

---

[1]) Древн. Сводъ, редакція Никона. Шахм. Раз. текстъ 598, 20—25 и 608, 15—21.

[2]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 34—35.

труда и князю Глѣбу Святославичу, и Яню Вышатичу. Сходство нашихъ древнихъ волхвовъ съ шаманами въ самомъ процессѣ ихъ вдохновенія. Какъ шаманы ссылаются на духовъ, такъ волхвы начинаютъ предсказаніе „нама бози повѣдаютъ“ или „явило ми ся есть 5 богъ“ [1]). Какъ шаманъ падаетъ въ оцѣпенѣніи послѣ своей пляски, такъ волхвъ, о которомъ разсказываетъ Никонъ лежитъ „оцѣпъ“ [2]). Строгое запрещеніе „вертимаго плясанія“, это заявленіе, что „всѣхъ же играній проклятѣе есть много вертимое плясаніе“, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что волхвы схожи съ шаманами и по тому способу, какимъ они приводили себя въ экстатическое состояніе.

А. Н. Веселовскій, когда разбирался въ сказкахъ о мірозданіи, обратился и къ инородческимъ, при чемъ обнаружилось, что у нихъ сохранились болѣе древнія версіи. Это обстоятельство повело А. Н. Веселовскаго къ тому выводу, что въ современномъ фольклорѣ инородцевъ найдется не мало зашедшаго отъ насъ [3]). Въ самомъ дѣлѣ. Культурно-историческое воздѣйствіе съ запада на востокъ дѣло общеизвѣстное. Если отъ насъ позаимствовали многое инородцы не только въ смыслѣ прямого обращенія въ христіанство, а попутно кое-что и отъ нашего двоевѣрія, то естественно подумать, не отразилось ли на нихъ и наше язычество. Возсоздать наши бывшія вѣрованія долженъ помочь современный инородческій фольклоръ. На это все еще не достаточно обращено вниманія.

На ряду и въ тѣсной связи съ этимъ общимъ положеніемъ надо имѣть однако въ виду и другое. Дѣло осложняется. Вотъ одна маленькая подробность, сближающая нашъ древній бытъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о современныхъ инородцахъ Сибири. И фольклористы, и беллетристы - этнографы отмѣчаютъ у нихъ особое блюдо, считающееся лакомымъ: хлѣбаютъ кровь, разведенную мукой. Уже изъ того, какъ нарочито преслѣдуется нашими поученіями кровояденіе, можно было бы за-

---

[1]) Шахм. Раз. текстъ, стр. 598, 21—22 и 601. 10—12.

[2]) Тамъ же, стр. 602, 25.

[3]) Эта мысль А. Н. Веселовскаго подробно развита мною въ статьѣ о легендахъ въ вышедшемъ подъ моей ред. томѣ „Народная Словесность“ въ Исторіи Русск. Лит. Москва. 1908.

ключить о томъ, что и наши предки не гнушались крови. Они, напримѣръ, не брезгали молозиной т.-е. первымъ молокомъ коровы послѣ отела, когда идетъ еще кровь. Каноническія правила настаиваютъ, чтобы сначала непремѣнно оставляли одного теленка сосать, а только, когда переведется молозина, пользовались молокомъ [1]). Но этого мало. Даже въ печатномъ Почаевскомъ изданіи „Пандектовъ Никона Черногорца“ находится укоръ: „легкосердіа убо ради утробы, кровь якова либо животна хитростію нѣкоторою устрояющымъ снѣдно“ [2]). Значитъ изъ крови именно готовилось блюдо. Другое сходство. Въ инородческой миѳологіи отводится большое мѣсто медвѣдю. Когда убитъ медвѣдь, совершается особая игра, подробно разсказанная Первухинымъ. Назвать медвѣдя нельзя—табу. Говорятъ—онъ. Преп. Никонъ намекаетъ на что-то подобное въ своемъ разсказѣ о бѣлозерскихъ волхвахъ. Зачѣмъ иначе было разсказывать этотъ невѣроятный случай, что медвѣдь, не трогающій падали и мертвечины, съѣлъ волхвовъ повѣшенныхъ на дубѣ [3]). Въ одномъ изъ каноническихъ вопросовъ спрашивается также, можно ли дѣлать шубу изъ медвѣдя и отвѣтъ: да, можно. Почему именно о медвѣдѣ захотѣлось спросить? Не казалось ли необходимымъ остерегаться медвѣдя еще болѣе другихъ запрѣтныхъ для пищи звѣрей, потому что онъ былъ животное священное? [4]) Не казался ли онъ бѣсомъ, какъ всѣ прочіе древніе боги?

Статьи каноническаго характера преимущественно наиболѣе древняго состава, но не рѣдко многія и изъ позднѣйшихъ, упорно настаиваютъ на тѣхъ пріемахъ, какія необходимы, чтобы сдѣлать животное съѣдобнымъ т.-е. избѣжать запретнаго ѣденія не только крови, но и удавленины. И вотъ мы находимъ подробнѣйшія указанія, какъ этого достигнуть [5]). Не буду ихъ приводить, потому что они

[1]) Вопр. Кирика § 90 и Три святит. поученія. П. др. р. к. пр. I, 48 и 922.

[2]) 2-я пол. л. 541 об. прив. у Пон. Пам. III, стр. 275.

[3]) Шахм. Раз. текстъ, стр. 602, 5—10.

[4]) Вопр. Кирика § 91 П. др. р. к. пр. I, 48.

[5]) Вопр. Кирика §§ 87—89. П. др. р. к. пр. I, 47—48; Грамота митроп. Іосафа II псковскому духовенству. Тамъ же I, 380; Три святит. поученія Тамъ же I, 923.

извѣстны всякому, кто побродилъ по лѣсу съ ружьемъ или поѣздилъ съ борзыми. Правила эти вошли въ обиходъ современной охоты и вліяютъ на дрессировку собакъ. Устройство силковъ также подчинено этимъ правиламъ. Звѣрь, схваченный собакой или птицей, не долженъ быть загрызенъ или заклеванъ, а добитъ самимъ охотникомъ. Дичь должна быть прежде всего битая, надо непремѣнно самому умерщвлять дичь и звѣря; вся современная охота осуществляетъ этотъ принципъ. Силки оттого и дѣлаются такъ, чтобы животное лишь попалось въ силокъ и осталось живо. Удавъ пріемъ, совершенно вышедшій изъ употребленія. Если и набрасывается капканъ, то не для того, чтобы задушить, а лишь чтобы поймать животное. Говоря о запретахъ удавленины проф. Владимировъ объяснилъ особую заботливость церкви въ этомъ отношеніи тѣмъ, что въ языческомъ быту жертва давилась [1]). Онъ приводатъ свидѣтельство арабскихъ писателей о славянахъ. По нимъ жрецъ накидывалъ на животное петлю. Не думаю, чтобы домыслъ П. В. Владимирова былъ правиленъ. Изъ этой подробности мы узнаемъ другое, а именно то, насколько у древнихъ славянъ были въ ходу капканъ и силокъ. Иначе и не могло быть у первобытнаго звѣролова. Вся эта заботливость церкви о способахъ и пріемахъ закланія животныхъ объясняется именно тѣмъ, что населеніе въ значительной степени жило охотой. Оттого въ пищу и употребляли всячину, даже бѣлокъ [2]).

Мы привыкли понимать это выраженіе о Древлянахъ „живяху звѣриньскимъ образомъ“ въ разсказѣ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“, но аналогія со слѣдующимъ: „живуще скотьски“. Но не значитъ ли это просто, что Древляне, заселявшіе мѣстность, и понынѣ богатую охотой, были въ значительной степени звѣроловы? Не также ли надо понять и то, что сказано, о другихъ племенахъ? „А Радимичи и Вятичи и Сѣверъ одинъ обычай имяху: живяху въ лѣсѣхъ, якоже и всякий звѣрь ядуще все нечисто“ [3])—разсказываетъ лѣтописецъ. Онъ возвеличиваетъ при этомъ только Полянъ, что естественно

---

[1]) Пон. Пам. III, стр. 196.

[2]) Ср. попр. статью изъ Дубенскаго Сборника. Срезн. Свѣд. и зам. II, стр. 314—315.

[3]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 10.

для Кіевлянина. Но не естественно ли и презрѣніе къ жителямъ лѣсныхъ дебрей со стороны представителя болѣе высокой культуры—хлѣбопашцевъ и даже горожанъ? Что касается до Древлянъ, то такой характерно охотничій этотъ споръ ихъ князя Олега съ бояриномъ Ярополка Мстишей лютъ Свенѣльдовичемъ относительно границъ права охоты [1]). Эти лѣтописныя извѣстія дѣлаютъ еще болѣе вѣроятнымъ близость быта и нравовъ древнихъ восточныхъ славянъ съ тѣми племенами, среди которыхъ они поселились и въ тѣсной связи съ которыми развивалась ихъ политическая жизнь. Если варяги двигаясь съ сѣвера по великому пути въ греки—ославянивались сами и прихватывали съ собой славянъ, они, конечно, вбирали въ свою среду и не мало Чуди. О Чуди лѣтопись говоритъ наряду съ славянами и варягами. Въ XI и началѣ XII вѣкахъ извѣстно нѣсколько знатныхъ людей въ самомъ Кіевѣ, носившихъ прозвище Чудинъ. На мѣстѣ прежняго „княжь двора", находившагося въ самомъ „городѣ", двора Святослава и его сыновей Ярополка и Владимира, стоялъ дворъ Чюдинъ. Когда Олегъ и Борисъ Святославичи навели на Изяслава въ 1078 году половцевъ, среди убитыхъ названъ Тукы, братъ Чюдинъ. Приблизительно въ то же время посадникомъ въ Вышегородѣ сидитъ тоже Чюдинъ. По свидѣтельству Татищева еще одинъ Чюдинъ идетъ воеводой Всеволода на Гейса Угорскаго [2]).

Все это, конечно, подтверждаетъ высказанное А. Н. Веселовскимъ мнѣніе. Но все это указываетъ и еще на нѣчто другое. Самъ А. Н. Веселовскій говорилъ: „бытъ не заимствуется, а слагается" [3]). Слишкомъ смѣло было бы говорить о заимствованіи современными инородцами Сибири кровояденія и культа медвѣдя отъ своихъ болѣе западныхъ сосѣдей: славянъ и финновъ. Не заимствованіемъ объяснится и то, какое значеніе имѣютъ волхвы шаманы во всей сѣверозападной Азіи. Сходство шамана съ киркизскимъ баксы, пожалуй, не много болѣе говоритъ о заимствованіи, чѣмъ сходство баксы съ патагонскимъ додо. Въ основѣ формъ рели-

[1]) См. выше, стр. 200.

[2]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 153, 157 и 161.

[3]) Въ статьѣ „Сравнительная миѳологія и ея методы". *Вѣстн. Евр.* 1873, X (октябрь), стр. 637—680.

гіозваго сознанія лежатъ формы хозяйства и уровень культуры, т.-е. то, что опредѣляетъ потребности и міросозерцаніе. Если же говорить о заимствованіи, то, повидимому, для той древней поры, о которой тутъ идетъ рѣчь далеко не необходимо считать воздѣйствующей и болѣе сильной культурой ту, что станетъ такою через много вѣковъ. До XI в. Русь жадно пьетъ изъ разныхъ водоемовъ. Мы еще не разобрались во всѣхъ вліяніяхъ, сказавшихся на ея судьбахъ. Важнѣйшіе идутъ съ юга и сѣвера. Съ юга — христіанство, т.-е. юго-славянская и византійская образованность. Но давно ли съ сѣвера тоже шло особое вліяніе? О немъ, мы пока знаемъ мало. Его культурное значеніе принято скорѣе отрицать. Варяги слишкомъ быстро славянизуются. Попытка Рожнецкаго найти у насъ германскаго Тора и германизировать Перуна оказалось весьма неудачной [1]). Однако клятва оружіемъ несомнѣнно германская. Кое-что германское должно быть и въ дружинномъ быту: схожее наслоялось на схожее.

Весьма вѣроятно, что вмѣстѣ съ этимъ германскимъ наслоялось и финское. Богиня Мокошь по словамъ Начальнаго Свода и проложнаго житія Владиміра, вошедшая въ его пантеонъ на холмѣ „внѣ Двора Теремного" всего вѣроятнѣе финскаго происхожденія. Ак. Ягичъ, предложивъ славянскую этимологію и суффиксъ: ошь, понимая его, какъ схожій съ „пустошь" [2]). Съ тѣхъ поръ это имя сближено съ мордовскимъ Мокша, черемисскимъ Мокш, Монс. Поздніе памятники и пишутъ: Мокша. Напрашивается аналогія съ названіемъ мѣстности подъ Петербургомъ Ропша. Этой финской этимологіи ничуть не противорѣчитъ, конечно, Монашинскій монастырь въ Черниговской губ. А свѣдѣнія, доставленныя Барсовымъ

[1]) St. Rojniecki. Peroun und Thor. *AfslPh.*, XXIII и отзывъ К. Ф. Тіандра въ *Изв. отд. р. яз. и сл. Ак. Н.* VII (1902) книга III.

[2]) *AfslPh*, V. s. 7, Anm. Мнѣ остается неяснымъ слѣд.: если Мокошь „eine ganz gelungene Verdolmetschung des Ausdruks μαλακία" (на основаніи текста „Слово о томъ, какъ погани кланялися идоломъ"), то какъ попала Мокошь въ Пантеонъ Владиміра? Повидимому, ак. Ягичъ считаетъ, что имена боговъ изъ лѣтописи распространились въ другіе памятники. тутъ выходитъ, что какъ будто въ Лѣтопись попала Мокошь изъ нашего Слова.

изъ Олонецкаго края о Мокушѣ или Макуши, существѣ, котораго боятся женщины и присутствіе котораго замѣчають по стершейся шерсти овецъ и урчанью веретена, только подтверждаетъ изначальную принадлежность Мокоши къ финскому фольклору [1]). За то же говоритъ, мнѣ кажется, и отношеніе Мокоши или Мокошьи, какъ склоняютъ наши памятники, къ колдовству. „Слово отъ св. Евангелія" помѣщаетъ это названіе среди гадальныхъ терминовъ, а въ „Худыхъ сельскихъ номоковунцахъ" XVI в. вопросъ: „не ходила ли еси къ Мокошѣ?"—означаетъ именно это. Возможно, что отсюда и „мокшить" въ значеніи выпрашивать, канючить; заклинать и ворожить вѣдь значитъ добиться чего-либо [2]). Что гадальный характеръ Мокоши подтверждаетъ финское происхожденіе, предполагаю на томъ основаніи, что именно волхвы, повидимому, такое явленіе нашего язычества, которое, если и не заимствовано отъ финновъ, то развилось несомнѣнно подъ ихъ вліяніемъ. У насъ есть самое прямое указаніе на связь ихъ съ Чюдью. Когда преп. Никонъ приводитъ случай съ Новгородцемъ, обезсилившимъ волхва тѣмъ, что не снялъ съ себя креста, онъ начинаетъ свой разсказъ словами: „приключися нѣкоему Новъгородьцю прити въ Чюдь" [3]). Если кн. Глѣба Святославича убила именно Чюдь, послѣ того какъ его выгнали Новгородцы, то напрашивается вопросъ: нѣтъ ли связи между этимъ событіемъ и борьбою его съ волхвами? Они могли отомстить ему лучше всего тамъ, гдѣ были всего сильнѣе.

Итакъ, есть основаніе смотрѣть на древне-русское волхвованіе, какъ на явленіе, развивавшееся подъ вліяніемъ схожаго у финновъ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы въ религіозномъ сознаніи и самихъ славянскихъ племенъ, объединившихся впослѣдствіи подъ именемъ русскихъ, волхвованіе совсѣмъ не было извѣстно. Заимствованіе какого либо культурно-историческаго фактора у другихъ народовъ ни въ коемъ случаѣ не должно быть прямо и безъ оговорокъ противополагаемо возможности его самостоя-

---

[1]) Всѣ эти свѣдѣнія взяты изъ статьи пр. Владимирова. Пон. Пам. III, стр. 320. Ср. его же Введеніе въ Истор. Русск. Слов. Кіевъ. 1896, стр. 258.

[2]) Тамъ же.

[3]) Шахм. Разн. текстъ, стр. 602, 20—21.

тельнаго зарожденія. Но очевидно волхвы финскіе были сильнѣе славянскихъ.

Если присмотрѣться ближе, дѣло станетъ вполнѣ понятнымъ. А. Н. Веселовскій въ послѣдніе годы разрушилъ дилемму между заимствованіемъ и самостоятельнымъ зарожденіемъ, выставивъ для этого особую теорію скрещивающихся или встрѣчныхъ теченій [1]). Это значитъ, что у двухъ народовъ, приходящихъ въ соприкосновеніе могутъ независимо развиваться схожія представленія, но что народъ, стоящій на болѣе высокой культурной ступени развитія своими собственными представленіями даннаго порядка производитъ воздѣйствіе на представленія схожія у своего сосѣда, находящагося на низшей, т.-е. имъ самимъ уже пережитой ступени эволюціи. Именно такъ и обстояло, вѣрнѣе всего, дѣло относительно древне-славянскаго шаманства-волхвованія. Издревле и у славянъ существовали свои собственные волхвы-шаманы, носители народной религіозной мудрости и таинственныхъ знаній. Они отвѣчали потребностямъ закливанія и предсказанія, врачевали, давали совѣты, руководили религіознымъ сознаніемъ, являлись прорицателями и пророками въ великія моменты бѣдствій и опасностей. Но рядомъ, тутъ же и чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ ближе, стояли волхвы финскіе, въ существѣ дѣла совершенно такіе же, какъ и славянскіе, но умудренные высшимъ знаніемъ, можетъ быть, и лучше организованные. Они явились учителями. Въ этомъ смыслѣ заимствуютъ у нихъ волхвы-славяне. Населеніе обращается и къ нимъ. Въ этомъ смыслѣ оно заимствуетъ у финновъ ихъ тайную мудрость. Отсюда и волхвованіе вообще стало казаться по преимуществу финскимъ совершенно такъ, какъ рыбака въ Новгородской губ. представляютъ себѣ непремѣнно въ видѣ „осташа", хотя вовсе не только на одномъ Осташковскомъ озерѣ ловятъ рыбу, и не только одни крестьяне Осташковскаго уѣзда Тверской губ. умѣютъ рыбачить.

Намъ важнѣе всего въ данномъ случаѣ противопоставить извѣстныя потребности вѣры и быта съ одной

---

[1]) Эта теорія А. Н. Веселовскаго изложена мною въ статьѣ о его Поэтикѣ см. Вопросы теоріи и психологіи творчества. Подъ ред. Б. А. Лезина, изд. 2-ое стр. 104. Харьковъ. 1911 г.

стороны и отвѣтъ на эти потребности съ другой. Потребность въ волхвованіи существовала искони, но съ извѣстнаго времени лучше всего отвѣчаютъ ей фивны. Что существовало, такъ сказать, двѣ степени волхвовъ; какъ бы волхвы низшіе и волхвы высшіе—это не есть только мое предположеніе. Низшіе, повидимому, носили названіе кудесниковъ. Такъ, въ житіи Зосимы и Савватія Соловецкихъ разсказывается, что какой то новгородскій гость Алексѣй Курюковъ, исцѣленный впослѣдствіи соловецкимъ старцемъ, сначала обратился къ кудеснику. „Онъ же,—сказано въ житіи,—по волхвомъ ношаше его и ничтоже успѣша“ [1]). Кудесникъ въ трудномъ случаѣ значитъ идетъ къ болѣе знающему, къ волхву. Итакъ, сама потребность исконная, но постепенно ей отвѣчаютъ все болѣе сложными способами, при помощи совершенствующагося тайнаго знанія. Совершенствованіе и ведетъ къ заимствованію. Происходитъ не только воздѣйствіе высшей культуры въ прямомъ смыслѣ, но и стремленіе болѣе предпріимчивыхъ представителей старой позаимствоваться тамъ, гдѣ это представляется наиболѣе плодотворнымъ—у тѣхъ, кто пользуется славой силы и мудрости.

Съ принятіемъ христіанства волхвы должны были исчезнуть. Въ княжескихъ сѣняхъ, за дружиннымъ медо-питіемъ ихъ мѣсто занялъ дружинникъ-книжникъ и клирошанинъ или по просту—попъ. Никакой пощады не могло быть волхву. Но значитъ ли, что самая потребность, которой отвѣчало волхвованіе, исчезла? Мы знаемъ, что нѣтъ. Она не только осталась тамъ въ низахъ общества въ далекихъ волостяхъ и на погостахъ, но и у самихъ дружинниковъ. Оттого проповѣди продолжаютъ убѣждать не обращаться къ волхвамъ, и строго велятъ спрашивать, обращались ли къ нимъ исповѣдующіеся,—исповѣдальныя руководства. Волхвованіе само по себѣ оказалось неискоренимымъ. Но неизбѣжно должно было случиться слѣдующее: скрываясь отъ церковной власти волхвы отчасти удалились въ дебри, а отчасти должны были, пока это еще было возможно, искать опоры и защиты. Кто могъ оказаться на ихъ сторонѣ? Очевидно, прежде всего та часть общества,

---

[1]) Житіе С. и Зас. по Соловецкой рук. приведено въ *Прав. Соб.* 1858, I, стр. 521.

которая была враждебна княжеской дружинѣ, т.-е. среда не княжескихъ даньщиковъ, а данниковъ, не тѣхъ, кто обогощался и собиралъ себѣ богатства съ населенія, а, напротивъ, та часть населенія, которая, хотя и платитъ, и отдаетъ дань въ той или иной формѣ, но способна сопротивляться. Отсюда—упомянутыя уже мною возстанія, руководимыя волхвами въ такіе моменты, когда ихъ значеніе возростаетъ. Однако, появленіе волхва въ Кіевѣ и его пророчества политическаго характера, появленіе волхва и въ Новгородѣ [1])—послѣднія вспышки вліянія волхвовъ и на высшее сословіе, а одновременно и на административный центръ. На то, что приверженцы кіевскаго волхва принадлежали къ средѣ княжескихъ даньщиковъ и дружинниковъ указываетъ слѣдующая небольшая, но знаменательная подробность. Явившійся въ Кіевѣ волхвъ ссылался на пять боговъ: „Явило ми ся есть 5 богъ“—говоритъ волхвъ [2]). Откуда эта цифра? Откинувши Мокошь, мы получаемъ какъ разъ эту цифру при подсчетѣ Владимирова пантеона боговъ. Если моя догадка справедлива, преп. Никонъ, сообщившій о появленіи волхва окажется знавшимъ о томъ, что эти послѣдніе представители не утратившаго еще своего политическаго значенія язычества не продолжали возлагать надежду на офиціальный дружинно-княжескій культъ. Удасться эта попытка однако не могла. Ярославъ раззорилъ дома волхвовъ въ Суздали. Кн. Глѣбъ убилъ волхва въ Новѣ городѣ. На открытое отправленіе своей миссіи волхвы все менѣе могутъ расчитывать. Ихъ политическая роль сыграна. Волхвованіе падаетъ, вырождается т.-е. прежде всего опускается на ту низшую степень, съ какой оно, было, поднялось. Оно вновь становится народнымъ въ смыслѣ демократизма и чисто обывательскихъ, частныхъ интересовъ.

Такъ совершилось перерожденіе волхвовъ. Самое волхвованіе не исчезло. Оно держалось упорно и долго. Свидѣтельствуютъ объ этомъ исповѣдальныя вопросы и поновленія собранныя и изданныя А. Алмазовымъ. Настойчиво будутъ исповѣдальные вопросы требовать отвѣта на слѣдующее: „Или к волхвом ходил еси или в дом водил“ [3]), „Аще волхову

[1]) Шахм. Разы. текстъ, стр. 598 и 604. Ср. выше стр. 149—145.
[2]) Шахм. Разы. текстъ стр. 588, 21—22.
[3]) Алм. Т. И, III отд. IV № 6.

водилъ еси въ дворъ или к ней еси ходилъ" [1]), „Или ворожила еси з бабами богумерзская" [2]), „Или прореклъ комоу что", „Или вѣжество за тобою есть" [3]), „А вѣщьство каково знаеши ли" [4]), „Или оумѣешь волшебныя притворы" [5]). Особенно строго говоритъ такая статья Номокана Іоанна Постника: „А иже жена нѣкая чародѣяніе ухитрившая и къ волхвомъ и чародѣемъ ходившая, и аще убъ бѣсомъ послужи и призываніемъ бѣсовскимъ, вся лѣта живота своего безъ причащенія да будетъ, токмо къ смерти да причастится" [6]). Многочисленность подобныхъ вопросовъ въ требникахъ почти равняется вопросамъ о половыхъ извращеніяхъ и полюбовныхъ ласкахъ, о которыхъ считалось прежде всего обязательнымъ спрашивать исповѣдующихся [7]). Свидѣтельства исповѣдаемыхъ вопросовъ и поновленій намъ особенно дороги потому, что по свидѣтельству А. Алмазова все относящееся къ волшебству русскаго происхожденія [8]). Значитъ такъ и было. Дѣйствительно, была насущная потребность искоренять вѣдовство. Не условно и затверженно, потому что такъ писалось въ греческихъ подлинникахъ, вписывались въ требники эти вопросы и поновленія.

Г. С. Смирновъ въ своей статьѣ о „бабахъ богомерзскихъ" обратилъ особое вниманіе на первенство въ этомъ тайномъ искусствѣ женщинъ, и отсюда его дѣлаетъ выводъ, что въ противность первымъ годамъ христіанства тамъ, на греческомъ югѣ, у насъ женщины оказались особенно привязанными къ язычеству [9]). Онъ ссылается тутъ прежде всего на свидѣтельство Начальнаго Свода, заявившаго: „тако въ вься роды же мъного вълхвуютъ жены чародѣйствъмь и отравою и иными

---

[1]) Алм. Т. И. III, отд. IV, № 3.

[2]) Тамъ же № 10.

[3]) Тамъ же № 5.

[4]) Тамъ же № 13.

[5]) Тамъ же № 15.

[6]) Горч. Отч. и Н. П. прил. стр. 149.

[7]) Кромѣ приведенныхъ см. у Алмазова тамъ же №№ 25, 27, 28, 29, 30, 31 и поновленія: отд. V, гдѣ замѣчанія слишкомъ дробны и спутаны, чтобы стоило отмѣтить ихъ по №№.

[8]) Алм. Т. И. I стр. 319—320 и 402.

[9]) Сборникъ статей посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва. 1909. стр. 216—220, 223—227.

бѣсовьскыми къзвьми" [1]). Мнѣ представляется дѣло нѣсколько иначе. Если съ особымъ озлобленіемъ говорится въ требникахъ „о бабахъ богомерзскихъ", то прежде всего вслѣдствіе особой настойчивости вообще всей поучительной литературы по отношенію къ обрядамъ, связаннымъ съ родомъ и рожавицами, которые, вѣдь, естественно дороги были особенно женщинамъ. Это видно изъ такихъ вопросовъ: „Или бѣсом молилась еси с бабами еж есть роженпіцы, и волом (sic) и прочимъ таковымъ" [2]) „Аще блудивши с бабами богомьрзъкыя блуды кы (sic) молится вилам" [3]), „ли сплутила есі з бабами богомерьскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду і рожевицам... пила и ела" [4]). Вопросы о вѣдовствѣ однако задаются почти столько же и мужчинамъ [5]) даже діаконамъ, монахамъ и священникамъ [6]). Но женщина именно такъ, какъ говорится въ приведенномъ мѣстѣ Начальнаго Свода искони еще въ глубокой языческой древности играла выдающуюся роль въ вѣдовствѣ и знахарствѣ, и когда кончилась политическая роль волхвовъ, эта высшая ступень эволюціи значенія и вліятельности на населеніе, вновь, какъ встарь, вѣдовство и знахарство, становясь обывательскимъ, семейнымъ, домашнимъ, прячущимся въ дебри далекія и въ затишь частныхъ отношеній и интересовъ, опять выдвигаетъ исконную носительницу тайныхъ знаній—женщину.

Вырождалось волхвованіе. Если же я назвалъ разбираемый мною теперь процессъ перерожденіемъ, то это потому, что отливомъ и прибоемъ онъ долженъ представиться. Одновременно съ вырожденіемъ идетъ и его значительное развитіе. Рядомъ съ убылью—ростъ. Н. Сперанскій съ какимъ-то удивленіемъ начинаетъ излагать процессы противъ колдовства XV и XVI вв. Ему кажется, что естественнѣе было бы, если бы на свѣтовое поле исторіи колдовство вышло не въ эпоху возрожденія [7]). Но въ томъ то дѣло, что, пока никнетъ одно

[1]) Тамъ же стр. 225; Шахм. Газ. текстъ стр. 603, 19—21.

[2]) Алм. Т. И. I стр. 406.

[3]) Тамъ же, III отд. IV № 9, прим.

[4]) Горч. Отч. о Н. П. прил, стр. 136; ср. выше стр. 267 прим.

[5]) Къ мужчинамъ обращаются Алм. Т. И., III, отд. IV №№ 3, 5, 6.

[6]) Алм. Т. И., III отд. IV №№ 25, 29, 30 и 31.

[7]) Н. Сперанскій. Вѣдьмы и вѣдовство. Москва. 1906. Изд. *Научн. Слова* стр. 5—7, ср. 85—86.

древнее вѣдовство, другое идетъ ему на смѣну, и это новое вѣдовство съ болѣе полнымъ успѣхомъ искоренять будетъ мистически-раціоналистическое обновленіе христіанства въ эпоху реформаціи, а съ наибольшимъ успѣхомъ позднѣе свободомысліе и научное міросозерцаніе.

Изгоняемые изъ высшаго сословія волхвы должны были неминуемо оставить пустое мѣсто. Христіанство не признавало знахарства; оно не признавало и предсказанія. Ученіе о томъ, что можно надѣяться только на одни добрыя дѣла, что надо покоряться воли Божіей, ученіе о предопредѣленіи, все это долгіе вѣка не можетъ заполнить потребностей вѣры и на самомъ дѣлѣ не станетъ вѣрой. На почвѣ этихъ-то потребностей и возникнетъ перерожденіе, а не только вырожденіе волхвованія. Мы подошли теперь къ одной изъ формъ двоевѣрія, о которой до сихъ поръ шла рѣчь лишь вскользъ. Это двоевѣріе, пришедшее вмѣстѣ съ христіанствомъ, двоевѣріе наносное, но теперь мы занесемъ его уже не въ графу заимствованія, а встрѣчныхъ теченій. Я разумѣю всѣ эти запретныя: „Остроумѣя, Звѣздотечья, Соньнвкъ, Волховникъ, Птиченьграй, чаровѣ, Землемѣрье, Чаромѣрье, Стѣнемь знаменье лунное і слнчная, Зелеіник, Колядник, Громник“ и вообще какъ называетъ ихъ „Слово отъ св. Евангелія“: „весь мартолои проклятыи“. [1]) Все это пришло на Русь съ книжностью т.-е. съ христіанствомъ. Особенно характерны по своему христіански-византійскому происхожденію так. наз. Гадальныя Псалтыри и Трепетники, обслѣдованныя М. Сперанскимъ [2]). Все это, конечно, не христіанство, но въ то же время и не исконное язычество. Это новый, болѣе совершенный этапъ въ развитіи вѣрованій, существовавшихъ и въ язычествѣ, но теперь болѣе развитыхъ подъ чужимъ вліяніемъ. Только на этотъ разъ вліяніе это идетъ уже не съ сѣвера, не отъ финновъ, а съ юга, изъ Византіи. Все это—„наузи“. Пока исконные волхвы опускались ниже, и мертвѣло, съуживалось ихъ знаніе, на мѣсто ихъ становился „чародѣець, іли обавникъ, іли чарамъ оучитель, іли наоузотворець, іли звѣздо-

[1]) Объ этомъ см. у Тих. Пам. р. Отр. л. т. II, ср. Срезн. Свѣд. и зам. LIV, стр. 301.

[2]) М. Сперанскій. Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. Спб. 1899. Въ Памятн. древней письм. Т. I. Гаданіе по Псалтири и II Трепетники.

чтець, іли Громникъ іли Колядникъ чтець" [1]), которыхъ наши каноническія статьи ставятъ рядомъ съ волхвами. Одно изъ исповѣдныхъ поновленій (священническое) прямо указываетъ на чисто книжную астрологію. Исповѣдуемый кается: „Образ готворив солнце и мѣсяць и звѣзды и планету зодея смотріх на них и вѣровал боуде въ них" [2]). Читая собранныя А. Алмазовымъ исповѣдальники получаешь даже такое впечатлѣніе, что упоминанія волхвованія разумѣютъ именно „наузи". О нихъ спрашиваютъ и въ нихъ каются вообще мужи и жены и съ ними монахи, дьякона, священники. Въ вопросахъ спеціально составленныхъ для простого народа въ той же связи другое. Тутъ извѣстные намъ и до сихъ поръ обряды: купальскія и рождественскія, поклоненіе твари и т. п. [3]).

Эти замѣчанія о судьбахъ волхвованія выдвигаютъ, одно важное чисто культурно-историческое соображеніе.

Имѣющіяся въ вашемъ распоряженіи свѣдѣнія съ одной стороны о гаданіяхъ, волхвованіи, заклинаніяхъ, къ которымъ тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ съ одной стороны запретныя знанія: алхимія, астрологія, „наузи", а съ другой чисто народныя заклинанія и заговоры, часто ставятся все безъ разбора на счетъ славяно-русскаго язычества. Мы только что видѣли, насколько правдоподобнымъ представляется, что на всемъ этомъ наслоилась давнымъ давно прежде всего финская культура. Изученіе этихъ явленій въ самой глубокой древности должно, стало быть, поскольку оно будетъ пользоваться сравнительнымъ методомъ, прежде всего искать аналогій и сближеній у финновъ и находившихся подъ ихъ вліяніемъ сѣверовосточныхъ инородцевъ. Теперь выдвигается другая серія заимствованій, другое наслоеніе вліяній, другіе источники—восточные. Я разумѣю при этомъ ве апокрифы. Вліяніе апокрифической литературы на заговоры и вѣдовство не подлежитъ сомнѣнію, и въ такомъ направленіи уже есть нѣсколько работъ. Но что это значитъ апокрифъ? Мы привыкли объединять подъ этимъ именемъ всю „отреченную"

[1]) Ст. П, сб. л. 90; см. Срезн. Св. и зам. LVI стр. 301,

[2]) Алм. Т. И., I стр. 405 и III отд. V № 32 стр. 238.

[3]) Тамъ же т. I стр. 405 и 406; см. въ прим.: „Вопросъ поселяномъ"; ср. Алм. Т. И., III отд. IV № 17.

древвюю письменность. Она справедливо считается сектантской. А. Н. Веселовскій видѣлъ въ ней главнымъ образомъ памятники манихейски-богомильскихъ вѣрованій. И, дѣйствительно, дуалистическіе взгляды на мірозданіе присущи большинству нашихъ апокрифовъ. Однако, это послѣднее время можно, повидимому, расширить тутъ поле наблюденій и подойти къ апокрифамъ съ нѣсколько иной точки зрѣнія, искать въ нихъ иныхъ представленій, вліяніе и другихъ ересей, что всего важнѣе, вообще не только христіанскихъ воззрѣній, но такихъ толкованій, которыя по существу съ христіанствомъ вовсе не связаны.

Совершенно справедливо говоритъ М. Сперанскій въ самомъ началѣ своей работы о гаданіяхъ по псалтырю, что „христіанство явилось тѣмъ факторомъ, который переносилъ, сохранялъ (правда, въ своеобразномъ видѣ) старое, античное и древне-восточное преданіе“ [1]). Въ данномъ случаѣ намъ всего важнѣе то, что идетъ съ востока. Въ продолженіе приблизительно двѣнадцати вѣковъ, опередившіе индо-европейскій западъ восточные народы воздѣйствуютъ на него и шлютъ одно ученіе за другимъ. Это вліяніе востока тянется отъ II в. до Р. Хр. и конецъ настанетъ лишь послѣ первыхъ двухъ крестовыхъ походовъ. Крещеніе Руси одно изъ послѣднихъ звѣньевъ этой цѣпи культурныхъ взаимодѣйствій. И не одно только іудейство, христіанство, манихейство шлетъ востокъ. За послѣднее время, съ тѣхъ поръ какъ особое вниманіе посвящено изученію сопутствующихъ христіанству теченій, выясняется особая струя, которой, повидимому, предстоитъ разъяснить очень многое въ эволюціи европейской мысли. Я разумѣю вавилоно-халдейское вліяніе. Піонеры—такого рода разысканій, можетъ быть и увлекающіеся, какъ это свойственно піонерамъ и неофитамъ—Винклеръ и Іеремія. Тайное запретное знаніе, астрологія, каббалистика, алхимія, т.-е.. именно все то, что наши книжники называли „наоузи“, всѣ эти знанія, на основаніи которыхъ возникали Громники, Калядники, Зелейники и проч., все это, строго говоря, не

[1]) См. предсѣдательскія рѣчи на секціяхъ библейской и христіанской проф. Сандэ и Джэстро на конгрессѣ Истр. Рел.: Transact. of the third Congr. for the Hist. of Rel. v. I, pp. 234 etc. и v. II, pp. 266 etc.

должно быть поставлено ни на счетъ христіанства и его ересей, ни на счетъ „басенъ жидовскихъ“ и „кощуновъ еллинскихъ“. Это особое культурно-историческое наслоеніе на европейской образованности, и ему предстоитъ тутъ долго развиваться, то претерпѣвая гоненія, то, напротивъ властно вліяя на умы даже такихъ наи-христіаннѣйшихъ мыслителей какъ Ѳома Аквинскій. Поскольку это наслоеніе проникло и на Русь, оно могло и здѣсь встрѣтиться со сродными элементами либо наслоившимися раньше, либо своими мѣстными, но вѣдь то же самое было конечно и на западѣ среди романскихъ, кельтскихъ и германскихъ народовъ. Изученіе всего этого должно быть международнымъ. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ явленіемъ общимъ цивилизаціи всей Европы.

XII.

Двоевѣріе Руси и народное язычество.

Мы можемъ теперь подойти ближе къ пониманію исконнаго и изначальнаго язычества нашихъ предковъ.

Мнѣ случилось уже указывать на то, что изученіе язычества пошло бы успѣшнѣе, если бы первоначально были сгруппировываемы данныя лишь однородныхъ источниковъ, потому что сами эти источники, какъ таковые, въ значительной степени опредѣляютъ характеръ доставляемыхъ ими свѣдѣній [1]). То, что даютъ сказки нельзя безъ оговорокъ сопоставлять съ данными народнаго календаря. Отъ пѣсни нельзя заключать непосредственно къ быту. Совершенно также обстоитъ дѣло и относительно обличительной литературы. Она представляетъ изъ себя совершенно особую группу источниковъ по исторіи религіи самымъ своимъ, такъ сказать, дѣловымъ назначеніемъ. Я постараюсь сейчасъ показать, что не только „Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялися їдоломъ", но и остальныя наши поученія составляютъ уже первый шагъ въ изученіи язычества. Они доставляютъ драгоцѣнныя данныя, особенно тѣмъ, что въ нихъ можно найти разъясненія. Наши авторы имѣли передъ собою

---

[1]) См. статью о народныхъ вѣрованіяхъ въ „Народной Словесности", вошедшей въ составъ Исторіи Русской Литературы изд. „Міра" и И. Сытина стр. 49.

только проявленія былой вѣры, которой не знали и не понимали, но они стояли зато еще близко къ быту, и это давало имъ полную возможность понять жизненное назначеніе совершавшихся у нихъ на глазахъ актовъ вѣры. Оттого-то надо высоко цѣнить и ихъ мнѣнія. Они могли преувеличивать и конечно преувеличивали. Ни на минуту нельзя забывать, что они склонны доходить до прямой клеветы: pia fraus. Совершеніе древняго обрядового брака, конечно, не идолопоклонство. Описывая свадебный фаллическій обрядъ, проповѣдники всячески стараются представить нечестіе въ самомъ отвратительномъ видѣ. Но они все-таки имѣли возможность оцѣнивать значеніе обрядовъ и прочихъ проявленій вѣры, неизмѣримо правильнѣе, чѣмъ мы, и этого не надо забывать. Не рѣдко они слышали отъ самихъ совершихъ обрядовые акты, зачѣмъ они это дѣлаютъ и какого блага, какой пользы ждутъ отъ своихъ дѣйствъ и дѣйствій.

Вотъ оттого то необходимо заносить показанія добытыхъ изъ нашихъ поученій данныхъ въ особую графу; оттого они особенно цѣнны для дальнѣйшихъ изысканій, цѣнны какъ указаніе, куда направить усилія, гдѣ искать параллелей и аналогій.

Среди фольклористовъ, правда, широко распространено убѣжденіе, что обряды продолжаютъ быть соблюдаемы даже и послѣ того, какъ позабыты ихъ смыслъ и назначеніе. Такое соблюденіе ставшаго уже безсмысленнымъ дѣйствія или дѣйства зовется переживаніемъ. Теорія эта была особенно удобна миѳологамъ, потому что давала право на самыя фантастическія предположенія. Перестанемъ впадать въ подобную ошибку. Что забвеніе смысла обряда дѣйствительно возможно и что подъ вліяніемъ его навсегда исчезаетъ самое главное въ обрядѣ, этого отрицать нельзя. Да, это такъ. Проф. Геффдингъ привелъ поразительный примѣръ такого переживанія [1]). Онъ разсказываетъ, что въ одной норвежской церкви населеніе всегда по привычкѣ становилось на колѣни въ извѣстномъ мѣстѣ передъ совершенно бѣлой стѣной. И никто не могъ объяснить, почему именно тутъ. Причина нашлась,

[1]) Философія религіи, русск. пер. изд. „Общественной Пользы“. Спб., стр. 145.

когда почему то была обломана штукатурка, оказалось, что замазана была фреска: образъ пресв. Богородицы. Значитъ, протестантское населеніе, уже не признающее святости образовъ, продолжаетъ совершать колѣнопреклоненіе передъ забытымъ образомъ. Уцѣлѣлъ всего дольше голый обрядъ, т.-е. дѣйствіе, для протестанта не имѣющее смысла. Примѣръ этотъ заманчивъ. Не будемъ однако преувеличивать. Мы имѣетъ тутъ дѣло съ чистѣйшимъ случаемъ такъ наз. переживанія. Однако, если бы населеніе того прихода было опрошено, увѣренъ ли проф. Геффдингъ, что никто не съумѣлъ бы сказать, что здѣсь былъ образъ? Сомнительно. Мнѣ кажется, что во всякомъ случаѣ, когда сами совершающіе обрядъ объясняютъ его, ихъ всегда надо внимательно выслушивать, а чѣмъ древнѣе объясненіе, тѣмъ вѣроятнѣе, что оно не придумано post factum. Если же нельзя добиться объясненія, если о немъ нѣтъ данныхъ, тогда во всякомъ случаѣ указаніе можетъ дать обстановка, потребности времени года, занятій, географическое положеніе и т. д.

Два обряда, приведенные мною въ „Весенней обрядовой пѣсни", сообщены между прочимъ и по источникамъ, схожимъ съ разбираемыми теперь, и въ обоихъ случаяхъ, они даютъ объясненіе обряда. Таково извѣстнѣйшее „вынесеніе смерти" — обрядъ широко распространенный въ центральной Европѣ: у чеховъ, нѣмцевъ и поляковъ. Его запретилъ Пражскій соборъ XIII в. И вотъ постановленіе собора говоритъ при этомъ, что люди совершаютъ это „quod mors eis nocere non debeat" [1]). Такое толкованіе ничего общаго не имѣетъ съ даннымъ Гриммомъ, строго миѳологическимъ. Я заключилъ однако въ пользу народнаго мнѣнія, и этимъ стало многое ясно и просто. Тоже было установлено относительно древнихъ флоралій, совершаемыхъ, „ut omnia bene deflorescerent" [2]), и относительно Адониса, о которомъ схоліастъ Теокритъ сообщаетъ, что онъ сѣмя и прибавляетъ: „такъ говорятъ о немъ люди" [3]). Побольше довѣрія къ подобнымъ древнимъ извѣстіямъ и больше

---

[1]) Постановленіе Пражскаго Собора приведено впервые Зибртомъ: Вес. Обряд. Пѣсня I., стр. 286.

[2]) Тамъ же, стр. 166.

[3]) Тамъ же, стр. 345.

свѣта прольется на загадочную таинственность непонятнаго и далекаго намъ древняго религіознаго сознанія.

Подобное объясненіе находится въ „Словѣ о томъ, како первое погани суще кланялися идоломъ". Отмѣчая вставки, одну изъ нихъ я оставилъ не огововоренной, потому что она какъ будто вовсе не касается русскаго язычества. Она однако отмѣчена и названа вставкой Е. Дѣло идетъ объ Египтянахъ. Нашъ книжникъ что-то вспомнилъ и вписываетъ, повидимому, ни къ селу, ни къ городу какое то объясненіе. Онъ сообщаетъ намъ, почему то, еще и объ огнепоклонствѣ и объясняетъ, зачѣмъ люди поклоняются огню. Приведу это мѣсто по всѣмъ тремъ рукописямъ, потому что всѣ онѣ разнятся между собою и путаются.

П: Огнь творит спорыню, сушить і зрѣеть; того ради оканнії полуденье чтуть і кланяються на полъднь обратившеся.

КБ: А огнь творят, рекуще спорыню суша, егда зрѣет; того ради оканніи чтоут полоуденье и кланяются на полдень обратившеся.

НС: А огнь богъ егда съхне жито, тогда спорыню творить; того ради оканнии полоуднье чтоуть и кланяются на полъдние обративше.

Не думаю, чтобы была малѣйшая возможность возстановить первоначальный текстъ этой вставки, что касается ея первой половины. Желаніе высказать ту же мысль лучше заставляло каждаго переписчика-компилятора перемѣнять текстъ по своему. Но мысль всѣхъ ихъ ясна. Только что было сказано: „Нилъ плододавець і растятель класов", это мѣсто соотвѣтствуетъ тексту славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова; оно объясняетъ, почему люди кланяются Нилу. Наши истолкователи я вставили сюда огнепоклонство не спроста. Они, во-первыхъ говорятъ, что на полдень люди кланяются потому, что отъ солнца зрѣетъ и сохнетъ хлѣбъ. Это мысль основная, что вполнѣ ясно. Иначе и не могло быть; что „роститель класовъ" какой-то Нилъ было непонятно, а вліяніе солнца, напротивъ, знакомо и несомнѣнно. Не Нилу, а солнцу кланяется знакомый имъ земледѣлецъ.

Но истолкователи не довольствуются этимъ. Они заговорили о солнцѣ только, исходя изъ отождествленія солнца и огня. Солнце, отъ котораго зрѣетъ и сохнетъ хлѣбъ—тотъ же огонь. Это—во-вторыхъ. И вотъ отсюда начинается нѣкоторая запутанность, возникновеніе которой однако тоже не трудно понять, принявъ въ соображеніе, что вѣдь не одинъ небесный огонь сушитъ и заставляетъ зрѣть хлѣбъ, т.-е. „творитъ спорынью“, а еще и другой—земной. Я разумѣю „огонь подъ овиномъ“. Объ этомъ другомъ огнѣ и объ отождествленіи его съ небеснымъ не могли забыть переписчики-компиляторы, и отсюда неуклюжесть первой фразы во всѣхъ трехъ редакціяхъ. Яснѣе всего это видно изъ КБ, гдѣ сказано „огонь творятъ“, т.-е. разводятъ огонь люди.

Нужно ли настаивать на томъ, что свѣдѣніе, доставляемое вставкой Е, касается вовсе не египтянъ? Вѣдь вообще до всѣхъ упоминаемыхъ тутъ народовъ трудившимся надъ нашимъ памятникомъ, книжникамъ не было рѣшительно никакого дѣла. Если они говорятъ о нихъ, то лишь для уясненія язычества своихъ соотечественниковъ. Да и что могъ знать нашъ книжникъ о египтянахъ? Передъ нами ссылка на русское огнепоклонство и вмѣстѣ съ тѣмъ и объясненіе его. Священный огонь—либо тотъ, что подъ овиномъ и сушитъ хлѣбъ, либо тотъ, что на небѣ и mutatis mutandis дѣлаетъ то же. Священный огонь подъ овиномъ при этомъ куда таинственнѣе и щедрѣе. Овинный хлѣбъ содержитъ въ себѣ этотъ лишній вѣсъ, обнаруживаемый ввидѣ припека. Сыромолотный же хлѣбъ не только вѣситъ, что вѣситъ, но иногда даже усыхаетъ. А что огнепоклонство существовало, что огню подъ овиномъ дѣйствительно молились, это мы узнаемъ вѣдь изъ цѣлаго ряда свидѣтельствъ. Указанное пониманіе вставки Е не простое предположеніе. Довольно многочисленны упоминанія: „кто подъ овиномъ молится или во ржи“, „огневи сворожицю молятся“, „иже молятся огневи подъ овиномъ“, „и огневи молятся, зовуще его сварожичьмъ“, „корован молятъ виламъ и огневи подъ овиномъ“—говорятъ о томъ же. Не получаемъ ли мы тогда объясненіе молитвы подъ овиномъ? Всѣ эти мѣста при свѣтѣ вставки Е мнѣ кажутся ясными какъ день, прозрачными, даже какъ бы залитыми свѣтомъ. Довѣріе ко взглядамъ людей, видѣвшихъ язычество или во всякомъ случаѣ его недавніе, еще

совсѣмъ живые, пережитки принесло плоды. Мы имѣемъ передъ собою сельскохозяйственный культъ, въ которомъ соединяется огнепоклонство съ почитаніемъ солнца. То и другое сопряжено; то и другое тѣсно связано и коренится въ нуждахъ хозяйства либо, какъ принято теперь говорить, въ потребностяхъ производства.

Но спрашивается, что же тогда такое сварожичъ, этотъ загадочный богъ подъ овиномъ? Среди боговъ Владимира онъ не упоминается, но онъ извѣстенъ и Бруно, брату имп. Генриха II и Титмару Мерзебургскому? [1]) На свѣтовой кругъ сознанія вышелъ до сихъ поръ лишь культъ огня. Попрошу еще разъ довѣрія къ знаніямъ нашихъ компиляторовъ. Гдѣ сказано, что сварожичъ—богъ? Я все время пишу маленькой буквой это слово, потому, что мнѣ совершенно ясно изъ нашихъ текстовъ, что сварожичъ, это и есть священный огонь. О немъ такъ и говорятъ: молятся огню-сварожичу, и молятся ему подъ овиномъ, гдѣ, дѣйствительно, весьма важный для хозяйства огонь, и тутъ все ясно и ничего нѣтъ загадочнаго. Никакихъ не было основаній, чтобы имя это было упомянуто среди боговъ пантеона Владимира, и сварожичъ не названъ.

Итакъ, наши памятники, если отнестись къ нимъ, какъ къ особой самостоятельной группѣ источниковъ по славянскимъ религіознымъ древностямъ, даютъ намъ не только самые факты вѣры, обряда, культа и такъ далѣе; въ нихъ заключается большее: изъ нихъ можно почерпнуть и интерпретацію, объясненіе вѣры и религіозныхъ дѣйствъ и дѣйствій. Они могутъ быть приняты точкой отправленія для дальнѣйшихъ сопоставленій и сближеній. Мы можемъ теперь понять смыслъ русскаго, толковаго извода хроники Малалы, который ак. Ягичъ считалъ основнымъ источникомъ для сварожича [2]). Если сварожичь-огонь, то отчего не назвать царь-кузнеца, при которомъ съ неба упали клещи, и люди впервые стали ковать желѣзо, Сварогомъ? Весьма даже правдоподобно, что имя Сварогъ оттого и было выдумано, что всѣ твердо знали сварожича-огонь и богъ-царь Сварожичъ звучало бы странно.

[1]) Jagić Mythol. Skizzen. *AfslPh* IV, ss. 412 и 424.

[2]) Ibid. s. 422; Ипатьевская Лѣтопись подъ 1114 годомъ, см. Полное Собраніе Лѣтописей, т. II², Спб., 1908, стр. 278.

Не буду касаться пока лишь вопроса о томъ, почему именно Сварогъ вообще оказался царемъ. Объ этомъ еще рѣчь впереди: это приложеніе уже не разобранныхъ трехъ взглядовъ на язычество, а третьяго—эвгемеризма. Замѣчу только, что предложенное тутъ объясненіе сварожича, какъ священнаго огня почитаемаго славянами-хлѣбопашцами дѣлаетъ еще болѣе правдоподобной этимологію этого слова, какъ ее установилъ ак. Ягичъ [1]). Корень: **варить** не удивительно найти въ названіи священнаго огня. Что касается до сближенія Сварога и Дажьбога, толкуемаго въ качествѣ Геліоса-солнца, то оно тоже получаетъ подтвержденіе. Связь огня и солнца для насъ теперь ясна. Если дѣйствительно Дажьбогъ—богъ солнечный, то по наивному представленію о солнцѣ, какъ небесномъ огнѣ, представленію, исходящему изъ того обстоятельства, что и огонь подъ овиномъ и огонь на небѣ доставляютъ одну и ту же выгоду человѣку, отчего не назвать его сыномъ Сварога? Намъ остается признать только естественнымъ и названіе Сварога установителемъ правильнаго брака: очагъ, а отсюда и огонь подъ овиномъ и свадьба въ первобытномъ быту находятся въ близкой связи.

Совершенно также, къ заботамъ о ежедневномъ благѣ, къ хозяйству и къ интересамъ производства отошлютъ насъ наши памятники, и сообщая о другомъ древнемъ культѣ, культѣ рѣкъ, озеръ, источниковъ и колодцевъ.

О водяныхъ культахъ упоминается еще чаще, чѣмъ о почитаніи огня-сварожича. При этомъ они представлены въ двухъ различныхъ формахъ. Одна изъ нихъ неопредѣленная: „въ кладязѣмъ приходяще моляться“, „идолъслуженіе клодезнаа и рѣчнаа“, „жруть бѣсомъ и болотомъ и кладяземъ“; говорится также просто о моленіи „у воды“. Эта форма названа и въ Лѣтописной Рѣчи философа Владимиру, и въ разсказѣ о древнихъ Полянахъ: „вѣроваша кладеземъ и рѣкамъ“, „жьруще озеромъ, кладеземъ“. Жертва при этомъ не только выставлялась или откладывалась, какъ жертва навьямъ и роженицамъ, се должна была поглотить боготворимая стихія. „Въ воду мечють“, говоритъ „Слово Іоанна Златоуста о томъ, како погании кланялися идоломъ“. То же Слово обозначаетъ

[1]) Ibid. s. 426.

и то, изъ чего состояла жертва; оказывается, что курицы „нѣми въ водахъ потопляеми соуть". Это извѣстіе какъ бы подтверждаетъ сообщеніе Льва Дьякона, что воины Святослава погружали въ Дунай пѣтуховъ [1]). Другая форма, упоминаемая нашими памятниками нѣсколько сложнѣе; говорится не о культѣ водъ непосредственно, а объ какомъ-то олицетвореніи силы воды видѣ особыхъ существъ: либо прямо олицетворяется рѣка, либо обоготворяются особые женскіе водяные духи, заставляющіе вспоминать о знакомыхъ намъ по сказкамъ русалкахъ. Славянская вставка въ переводѣ „Бесѣды Григорія Богослова о бѣдствіи града" называетъ среди другихъ нечестій еще и такое: „овъ рѣку богыню нарицаетъ". Вставка b толковаго „Слова о томъ како первое погани кланялися идоломъ" приписываетъ нашимъ предкамъ вѣру въ „берегынь", а компиляторъ Слова, носящаго то же заглавіе, но обозначеннаго именемъ Іоанна Златоуста, сопоставляетъ эту вѣру съ культомъ у воды: „и рѣкамъ и источникамъ и берегынямъ".

Берегыни понимаются обыкновенно какъ далекія предки дѣвъ-русалокъ нашей сказочной словесности, внушившихъ столько поэтическихъ образовъ [2]). Тихія воды при лунномъ свѣтѣ и блѣдныя обнаженныя женщины, выходящія на берегъ играть въ свои сказочныя игры, заманивающія въ свой таинственный хороводъ молодыхъ витязей, сливались въ фантазіи поэтовъ съ образомъ красавицы утопленницы, заставляли грезить о несчастной любви и т. п. Народныя повѣрья опредѣляютъ этихъ русалокъ, какъ души умершихъ не крещенными дѣтей. А. Н. Веселовскій, можетъ быть, и завороженный этими привычными намъ всѣмъ съ дѣтства представленіями, причислилъ бергынь-русалокъ къ почитаемымъ предкамъ [3]); такъ понялъ онъ современный обрядъ изгнанія русалокъ.

[1]) Указано проф. Владимировымъ. Пои. *Пам.* III, стр. 203.

[2]) См. въ Толк. Слов. великорусск. языка Даля 36-е изд. Спб. 1903, I стр. 202: берегиня, берегуша=русалка.

[3]) Гетеризмъ и побратимство въ купальной обрядности. *Ж. М. Н. Пр.* 1894, № 2, стр. 333—315 и раньше Разысканія въ обл. дух. стиха ст. II, стр. 99—100. (Въ *Сборн. отдѣл. русск. яз. и слов.* т. XXI, 1881, прил. № 2): „русалки=manes"; ср. въ моей Весенней пѣснѣ, т. I, стр. 114, 280 и 303; тутъ о связи русалокъ и русалій.

Переписчикъ-компиляторъ одного изъ поученій противъ язычества понималъ смыслъ водяного культа гораздо болѣе утилитарно. Вставка въ упомянутую только что „Бесѣду Григорія Богослова о бѣдствіи града“ объясняетъ потребность молиться у источниковъ или у воды чрезвычайно ясно и просто. „Овъ трѣбоу сътвори на стоуденьци, дъжда искы отъ него“ [1])—читаемъ мы здѣсь. Земная вода, значитъ, соединялась въ представленіи нашего предка-язычника съ водой небесной. Умилостивляя земную воду, можно было надѣяться, что явится небесная влага. Тутъ полное соотвѣтствіе съ тѣмъ, что мы уже знаемъ объ общности земного и небеснаго огня. Почитаніе воды и источниковъ должно было спасать отъ засухи; къ нему прибѣгалъ земледѣлецъ, когда хотѣлъ, чтобы оросились его всходы. Оттого компиляторъ „Слова о ведрѣ и казнехъ божіихъ“ высмѣиваетъ и одновременно бичуетъ тѣхъ „невѣгласей“, которые не понимая, что всякое бѣдствіе казнь Божія, унѣщеваютъ друга, предвидя недородъ: „пожърѣмъ стоуденьцемъ и рѣкомъ... да оулоучимъ прошения наша“ [2]). Что передъ нами не домыслы книжниковъ-переписчиковъ и компилятировъ, а взглядъ распространенный и черпающій прямо изъ жизни, подтверждается одной подробностью въ проложномъ житіи Михаила Клопскаго. „И по семъ,—говорится тутъ,—бывшу бездождію въ великомъ Новѣградѣ и по окрестныхъ мѣстѣхъ три лѣта, не токмо же источникомъ, но и рѣкамъ изсякнути отъ бездождія. И абіе помолися святый—и потрясеся мѣсто и изыде источникъ воды неисчерпаемыя даже и до днесь. И вси приходящіи людіе пріимаху отъ него воду на потребу себѣ“ [3]). Въ XVI в. въ Новгородѣ было, слѣдовательно, распространено сказаніе о возникновеніи одного источника при монастырѣ во время засухи. Этого нельзя, конечно, понимать въ томъ смыслѣ, что Михаилъ Клопскій спасъ людей отъ мучавшей ихъ жажды. Мы не въ жгучихъ пустыняхъ далекаго юга. Проложное житіе очевидно что то не договариваетъ или переиначиваетъ подъ вліяніемъ образовъ далекихъ и чуждыхъ. То, что оно переиначило или

---

[1]) Будил., XIII, Сл. Гр. Б., стр. 243, л. 322а.
[2]) У Лейб. Св. Лѣт., стр. 143, прим. 8-е.
[3]) Пон. *Пам.*, IV, стр. 18.

недосказало, въ свою очередь—объясняютъ приведенные мѣста нашихъ памятниковъ: Михаилъ Клопскій совершилъ заклинаніе влаги у источника, т.-е. именно „пожралъ студенцу", до XVI в. оставшагося священнымъ.

Мы узнали теперь чисто практическое, сельско-хозяйственное происхожденіе двухъ культовъ: культа огня-сварожича и культа рѣкъ и источниковъ.

Современный фольклоръ не даетъ намъ тутъ никакихъ параллелей. Ихъ нѣтъ въ фольклорѣ ни славянскомъ, ни западномъ. О культѣ огня мы даже вовсе ничего не узнаемъ изъ этой литературы. Заботы о томъ, чтобы оросились во время всходы, напротивъ, отмѣчаются часто. Сюда относится множество схожихъ по своей сути обрядовъ. Но всѣ они—заклинанія, а не моленія, не принесеніе жертвъ. Что же касается до водяныхъ духовъ, то они по даннымъ фольклора мыслятся совершенно въ другой связи, иначе и безъ всякаго отношенія къ хозяйственнымъ потребностямъ. Надо ли видѣть тутъ вѣское возраженіе противъ добытыхъ нами извѣстій? Мнѣ кажется—ни въ коемъ случаѣ. Свидѣтельства книжниковъ XI или XII в. должны быть сохранены и взвѣшены на вѣсъ золота. За нихъ стоитъ не только ихъ древность и ихъ близость къ опредѣленной эпохѣ и опредѣленному быту. Мнѣ кажется, что все настоящее изслѣдованіе говоритъ за ихъ достовѣрность. Именно для этого было важно установить время и среду возникновенія нашихъ памятниковъ. Передъ нами не случайныя записи, вовсе не домыслы, вовсе не игра воображенія. Дѣловое значеніе нашихъ памятниковъ достаточно освѣщено. Проповѣднику было важно и нужно знать преслѣдуемыя обрядомъ цѣли.

Наши поученія, къ сожалѣнію, не даютъ намъ никакого объясненія для культа упоминаемаго обыкновенно вмѣстѣ съ культомъ воды. Я разумѣю культы деревьевъ или, какъ выражаются наши книжники, молитва „въ рощенія" или „въ дрова". Объ этомъ и вообще упоминается довольно рѣдко.

Однако культы деревьевъ упорно сохранились и имѣютъ самое широкое распространеніе въ обрядовомъ обиходѣ, очень часто даже въ соединеніи съ тѣмъ заклинаніемъ дождя, которое, какъ мы только что видѣли, составляетъ основное назначеніе культа воды; оттого не упомянуть о культѣ деревьевъ

въ данной связи было бы странно. Въ моей книгѣ о „Весеннихъ пѣсняхъ“ я старался на основаніи совершенно другого матеріала показать, что культъ деревьевъ имѣетъ въ основѣ хозяйственное значеніе [1]). Настоящая работа уже прибавила къ собраннымъ тогда свидѣтельствамъ фольклора эту краткую замѣтку изъ Паисьевскаго сборника: „Благоуханыя воня, ім же въ лѣсе іли в поли вѣнчеваються человѣци і по оудесом тычються“ [2]). Присоединимъ къ этому исповѣдальные вопросы, нарочито названные „вопрос поселяном“ изъ Требника XVII в.: „въ велякія четверток не ходилъ ли еси по что в лѣс“ и далѣе: „К рожеству праздника Іоана Предтечи, безчиніа какова и плясаніа не творилъ ли еси. В лѣс по траву и по кореніе не ходилъ ли еси“ [3]). Сопоставленіе этихъ отрывковъ несомнѣнно позволяетъ возвести наши современные весенніе и купальскіе обряды вглубь къ XIV в., при чемъ они представляются уже тогда заклинаніями. На это указываетъ сообщеніе о нихъ въ Паисьевскомъ сборникѣ въ одной связи съ гадальными книгами. Если же такъ мало измѣнились обряды древопоклонства, обряды заклинанія цвѣта, неужели этого недостаточно, чтобы признать, что „моленія“ у воды или огня того же времени въ основѣ своей не такъ-то были далеки отъ современной обрядности заклинанія влаги и тепла.

Культы огня подъ овиномъ, у воды и священныхъ деревьевъ составляютъ самыя главныя черты народной вѣры нашихъ предковъ. Эта вѣра у племенъ, жившихъ преимущественно хлѣбопашествомъ была сельскохозяйственной. Такова во всякомъ случаѣ была ея основа; на ней должно было наслояться все остальное. Въ зависимости отъ нея только и могли развиваться прочія вѣрованія и обряды, болѣе сложные культы и поэтическія воззрѣнія, миѳическаго характера.

Признавъ кореннымъ и изначальнымъ язычествомъ славянскихъ племенъ, объединившихся подъ общимъ руководствомъ Руси, сельскохозяйственной вѣрой, обезпечивавшей успѣшную борьбу съ природой, мы этимъ самымъ ста-

[1]) См. т. I, стр. 143—168.
[2]) Срезн. Свѣд. и зам. LVI, стр. 301.
[3]) Алм. Т. И., III отд. IV № 17.

новимся на точку зрѣнія, высказанную Древнѣйшимъ Сводомъ нашей Лѣтописи въ Рѣчи Философа и отразившуюся на этомъ опредѣленіи религіознаго сознанія Полянъ: „бяху же погани, жьруще озерамъ и кладеземъ и рощениемъ, якоже прочии погане“ [1]). Что подумать объ этомъ совпаденіи? Порядокъ размышленій автора Древнѣйшаго Свода, разумѣется, былъ совершенно другой, чѣмъ тотъ, который заставилъ насъ придти къ подобному выводу. Но можетъ быть и здѣсь надо видѣть результатъ какого-то знанія дѣйствительнаго положенія вещей у нашего древняго книжника, и намъ остается лишь опереться на него? Я этого не думаю, хотя и не могу объяснить, откуда запала ему подобная мысль. Предположить, что въ серединѣ XI в. существовала какая либо традиція, сохранившая память о такомъ времени, когда еще ничего не наслоилось на эти первоначальныя вѣрованія славянскихъ племенъ было бы слишкомъ смѣло. Однако замѣчаніе Рѣчи философа тоже необходимо отмѣтить. Если она не имѣетъ и не можетъ имѣть хронологическаго значенія, она имѣетъ другое. Характеризуя два основныхъ взгляда на язычество нашихъ древнихъ книжниковъ, я не имѣлъ тогда возможности показать, что они сами отъ себя внесли въ эти теоріи. Значитъ ли это, что наши проповѣди только повторяютъ? Чѣмъ больше я вчитывался въ эту литературу, тѣмъ болѣе ясно становилось, насколько опасно умалять знанія и усиливать впечатлѣніе неразумности ея авторовъ. Теперь, что намъ нужно окончательно осмыслить, что думали и какимъ соотвѣтственно этому представляли себѣ наши книжники славяно-русское язычество, и надо составить себѣ о нихъ окончательное мнѣніе.

Теорія отпаденія отъ Творца и обоготворенія твари, какъ сущность язычества, разъясняется современными богословами [2]) при свѣтѣ миѳологическаго пониманія древнихъ вѣрованій. Сообразно этому языческое міропониманіе представляется отклоненіемъ отъ истины въ сторону „поэтическаго воззрѣнія на природу“. Наши древніе книжники такъ не

[1]) Шахм. Раз. стр. 539, прим. 4-е.

[2]) Проф. Алекс. Введенскій. Религ. сознаніе язычества, стр. 219 и слѣд.

думали. Значитъ ли это, что они не имѣли никакого понятія о миѳологіи? Вотъ это-то представленіе о нихъ мнѣ и хотѣлось бы, если не уничтожить, то поколебать. „Слово о томъ како погани кланялися идоламъ" дастъ намъ въ этомъ отношеніи чрезвычайно полезную филологическую справку. Слово миѳъ переводилось словомъ: кощуны. Григорій Богословъ называлъ священное посвященіе (τελετή) и мистеріи грековъ язычниковъ: ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, Χρόνῳ βοηζόμενον καὶ μύθῳ κλεπτόμενον [1]). Древній славянскій переводчикъ пишетъ: "потворъ зло бѣсовъ лѣтомъ помогаемь и коштюпою крадомо" [2]). Русскій компиляторъ, передавая это мѣсто, повидимому, сохранилъ слова „кощуною крамодо" и только въ послѣдующихъ редакціяхъ оно превратилось въ нѣчто совершенно другое: „кощуномъ злымъ кладомъ жертвы" [3]). Что слово кощюны было, дѣйствительно, извѣстно именно въ этомъ смыслѣ т.-е. какъ соотвѣтствіе миѳу, видно изъ этого часто встрѣчающагося выраженія „кощуны еллинскіе". Они употребляются параллельно „баснямъ жидовскимъ", что обозначаетъ апокрифы. Очевидно, стало быть, „кощуны еллинскіе" не можетъ имѣть другого значенія какъ древне-греческіе миѳы, а отсюда надо заключить, что книжники знали, что такое миѳъ. Если въ нашихъ проповѣдяхъ мы однако не находили никакого слѣда подобныхъ кощуновъ уже не эллинскихъ, а своихъ мѣстныхъ, какъ никакого слѣда не находимъ мы и вообще теоріи миѳа, какъ происхожденія древняго язычества, то не объясняется ли это изъ особенностей самого того язычества, какое имѣли передъ глазами наши книжники? Они не видѣли въ немъ никакихъ элементовъ миѳа. То, что, напротивъ, бросалось въ глаза было нѣчто совершенно иное, и сообразно этому и понимали проповѣдники противъ язычества теорію обоготворенія твари. Особенно характерными представляются мнѣ эти насмѣшки „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ"... „пожремъ стоуденьцамъ и рѣкамъ... да оулоучимъ прошенія наша". Всего болѣе поражало „новыхъ

---

[1]) См. отрывки по. *Тихонр. Лѣт.* т. IV, отд. III, стр. 102 и Migne. Patrol. series graeca I. Gregorius Nasianzeus II, 337.

[2]) Будил. XIII сл. Гр. Б. ст. 2 л. 20.

[3]) Ссылаюсь тутъ на текстъ въ томъ видѣ какъ онъ возстановленъ мною.

людей“ это упорство, съ какимъ населеніе въ моментъ высшей нужды обращается не къ Творцу, а именно къ твари, надѣется добиться блага отъ того или иного общенія съ нею. Это вовсе не значитъ—какъ немедленно заключилъ бы отсюда миѳологъ прежней школы—что боги древнихъ славянъ были олицетвореніями природы. Боги тутъ не при чемъ; тутъ именно выступаетъ такъ ясно міропониманіе огнепоклонниковъ, древопоклонниковъ, обоготворяющихъ водяные источники. Прежде всего сказывается особенно ненавистный всякому христіанину множественный принципъ вмѣсто „принципа Единства“. Оттого и надо, какъ этого требуетъ Уставъ Бѣлическій безъ устали настаивать па томъ, что все видимое и невидимое Богомъ сотворено. Оттого, какъ это дѣлаетъ „Слово о постахъ“, надо, не забывая никакой подробности, все перечислить въ природѣ, не забыть ни одной стихіи нужной человѣку и внѣдрять мысль, что все это въ „уставѣ своемъ стоитъ“ и все это повинуется Богу. Отсюда и эта идиллія природы, призывъ залюбоваться ею, смотрѣть на нее съ довѣріемъ и увидѣть красоту ея, что и она благочеслива, а не зла, и она повинуется Творцу и работаетъ на пользу человѣку, и когда случилось бѣдствіе, тутъ сказалась только воля Творца, и только отъ Него ждать помощи, а приносить жертвы у колодцевъ, въ лѣсахъ, на горахъ, подъ овиномъ, заклинать и шаманить, все это безуміе—и бѣсовскій „потворъ“. Всѣмъ этимъ можетъ завлекать только бѣсъ злой и коварный, губящій человѣка.

Итакъ, само пониманіе теоріи происхожденія отъ Творца и боготвореніе твари у нашихъ древнихъ книжниковъ покоилось на томъ, какъ они осмысливали язычество своихъ предковъ— они увидѣли въ основѣ его сельско-хозяйственную религію, обращающуюся непосредственно къ стихіямъ т.-е. къ самой природѣ, какъ таковой. Когда лѣтописецъ говоритъ о полянахъ, что они поклонялись упырямъ и берегинямъ, какъ и прочіе язычники, онъ сообщаетъ то, что кажется ему сущностью язычества. Этимъ объясняется и хронологическая справка Рѣчи философа. Логически первоначальное, т.-е. именно основное, представляется болѣе древнимъ, болѣе изначальнымъ. И вотъ Рѣчь философа и скажетъ, что идолопоклонство явилось позднѣе, какъ особый вящшій потворъ

бѣсамъ. Поддержитъ это мнѣніе и эвгомерическая теорія, широко распространенная у отцовъ церкви и, какъ мы увидимъ, встрѣчающаяся и въ нашей древней письменности.

Мы проникли, такимъ образомъ, въ самыя глубины изначальной народной вѣры славянскихъ племенъ XI в., ставшихъ впослѣдствіи русскими.

Наши поученія говорятъ объ этой сельско-хозяйственной вѣрѣ однако лишь мало и почти вскользъ. Извѣстія о всемъ, относящемся до этой народной вѣры, встрѣчаются въ позднихъ вставкахъ совершенно такъ же, какъ и все сообщаемое о богахъ Владимира. Эта народная вѣра почти вовсе не развила также, повидимому, формъ двоевѣрія. Правда, двоевѣріемъ, исходящимъ изъ водяныхъ культовъ можно назвать возжиганіе свѣчей у источниковъ, упоминаемое „Словомъ Іоанна Златоуста о томъ, како погании кланялися идолом“. Но это единственный примѣръ. Оттого, когда мы вдумаемся въ эту новую особенность извѣстій о народной вѣрѣ восточныхъ славянъ, передъ нами обнаружится еще одно наслоеніе на ихъ религіозномъ сознаніи.

Наши поученія обращаются только къ „новымъ людямъ“, только къ христіанамъ. Это было достаточно разъяснено. Особенно характерно указываетъ, повидимому, на это одинъ исповѣдальный вопросъ, вписанный въ пергаментный списокъ Словъ Григорія Богослова XIV в. На него обратилъ вниманіе еще Тихонравовъ [1]), а С. Смирновъ воспользовался имъ для статьи о „бабахъ богомерзскихъ“ [2]). Тутъ, приведя запретъ св. Василія принимать „требокладеніе идольское“, составитель заявляетъ: „Не поганымъ глаголеть, но крестьяномъ. Мнози бо отъ хрестьянъ транезы ставятъ идоломъ и наполняютъ черпала бѣсомъ“. При этомъ такіе христіане, не въ далекихъ дебряхъ, а среди зажиточныхъ людей тутъ же въ центрахъ, гдѣ есть священники: „то же творятъ не токмо худіи людіе, нъ и богатыхъ мужви жены“. Но мало этого. Сама та паства, для которой составлены эти поученія, считаетъ себя христіанами и гордится этимъ. Эта паства—Русь, уже противополагающая себя поганымъ, и всѣ свои надежды возла-

---

[1]) Тих. *Лѣт.* IV ор. III, стр. 86.

[2]) Сборн. статей, посвященныхъ Ключевскому, стр. 224 и прим.

гающая на свое христіанство. Такъ, характерно въ этомъ отношеніи это обращеніе „Слова о постахъ“: „оже велят нам покаятися прежних своих грѣх и злых дѣлъ отступити, къ Богу прибѣгнути, а дьяволѣ волю себе отврещи, а мы глаголемъ: мы есмы крестьяне, дѣлъ дьяволь не творим“ [1]). Паства, такимъ образомъ, вполнѣ увѣрена, что крестясь, она уже стала тѣми „новыми людьми“, людьми избранными, коихъ ждетъ благодать. Если, какъ выражается одно изъ Словъ Іоанна Златоустаго „мнози убо токмо слитиемъ христіане, а по житію еллини“ [2]), то это вовсе не потому, что они этого хотятъ или упорствуютъ въ своемъ языческомъ нечестіи. Гордо заявляя: „мы естмы крестьяне, дѣлъ дьяволь не творимъ“, новые люди этимъ свидѣтельствуютъ свою полную преданность новой вѣрѣ. Только тогда, когда отъ стараго не отстать, когда это особенно трудно, не исполняютъ они требованій своихъ духовныхъ наставниковъ и говорятъ: „се вельми тяжко не можемъ сего понести“ [3]). Такъ, когда отъ нихъ хотятъ, чтобы они совсѣмъ бросили всякія игры, пляски, забавы, бесѣды, они вступаютъ даже въ споръ, и вотъ другое Слово Іоанна Златоуста принуждено воскликнуть: „что неразумніи глаголете: кую пакость гусли і игры и плясания творят“? [4]). Не ясно ли отсюда, что возникающее двоевѣріе вовсе не должно быть названо этимъ выраженіемъ „възвращиться вспять“: ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ὀπίσω? [5]). Такимъ могло представиться положеніе вещей проповѣднику; бичуя двоевѣрцевъ, онъ имѣетъ всѣ основанія обвинить ихъ въ возвращеніи обратно въ язычество; но дѣлаетъ онъ это, чтобы устыдить, заставить понять, что если такъ, то тогда о христіанствѣ не можетъ быть рѣчи; онъ какъ бы бичуетъ: вы опять язычники! По существу же дѣла передъ нами явленіе гораздо болѣе сложное.

Правда, самыя проявленія двоевѣрія очень часто—простое соблюденіе языческихъ обычаевъ, и тогда между тѣмъ и другимъ вполнѣ можетъ быть поставленъ знакъ равенства. Рожаничныя трапезы остались такими же въ христіанскую

---

[1]) Пон. Пам. III, стр. 62.
[2]) Тамъ же, стр. 104.
[3]) Тамъ же, стр. 62.
[4]) Тамъ же, стр. 108.
[5]) Срезневскій, Свѣд. и зам. I, I—V, стр. 30—31.

пору, какими они были въ языческую. Но мы видѣли, что эти трапезы осложнились. За ними стали читать тропарь Богородицы. И вотъ тутъ уже не простое возвращеніе вспять, а нѣчто совершенно иное, какое то соглашеніе стараго съ новымъ, какой то перенось древнихъ повѣрій въ новыя формы, т.-е. извѣстнаго рода религіозное творчество. Наши поученія дали намъ возможность представить себѣ довольно ясно процессъ возникновенія двоевѣрія или, иначе говоря, процессъ спая древнихъ вѣрованій съ новыми. Мы можемъ отдать себѣ теперь отчетъ, и почему, и въ какой средѣ, и по чьему почину создаются тѣ особыя религіозныя формы, которыя какъ бы принадлежатъ одновременно двумъ религіямъ. Мало этого. Еще немного усилій, и намъ удастся понять и то, какія явленія этого рода оказываются преходящими, характерными для переходныхъ эпохъ и непріемлимыми для новой религіи, и какія остаются въ ней, не безповоя тѣхъ вѣрующихъ, кому дорога чистота вѣры.

Въ самомъ дѣлѣ. Изучая самыя первыя вставки въ наши тексты, мы видѣли, какъ возникла эта сопряженность „чистыхъ молитвъ" и языческой трапезы Роду и рожаницамъ. Починъ принадлежалъ священству, стоящему наиболѣе близко къ населенію. Causa efficiens заключалось въ извѣстной потребности населенія и въ извѣстныхъ устояхъ быта, въ который вошли представители новой религіи. Мы можемъ сказать, что двоевѣріе возникаетъ изъ потребностей древней вѣры, но форму удовлетворенія имъ даетъ представитель новой. На первый взглядъ можетъ показаться, что и форма осталась прежняя: тѣ же трапезы сначала, отставляемыя какъ бы на показъ, а потомъ съѣдаемыя въ особомъ молитвенномъ настроеніи. Однако, допустимъ на минуту, что данное двоевѣріе получило возможность укрепиться. Что бы сохранилось тогда? Трапеза осталась бы, и мы можемъ сказать, что такъ и случилось, поскольку праздничный столъ крѣпокъ быту и до нашихъ дней. Но вѣдь забытыми оказались бы сами Родъ и рожаницы, забытъ былъ бы и жертвенный характеръ трапезы. Родъ и рожаницу, какъ извѣстныя религіозныя представленія, несомнѣнно вытѣснилъ бы образъ Пресвятой Богородицы, молитва оттѣснила бы жертву, самое приношеніе получило бы другое значеніе, какъ это и случилось съ кану-

номъ и кутьей. Не ясно ли, что сохранилась бы именно только одна потребность пира и приношенія, но и то, и другое получило бы новую форму? Это сохраненіе потребности особенно ясно, пока вполнѣ отчетливо памятуется самая цѣль, преслѣдуемая извѣстнымъ религіознымъ актомъ. Эта цѣль прежде всего практическая, жизненная. Оттого она такъ тѣсно связана съ бытомъ. Если бы продолжились трапезы Роду и рожаницамъ въ своей двоевѣрческой формѣ, именно самое назначеніе ихъ пережило бы восприятіе новой вѣры. Оттого языческимъ было бы именно это назначеніе и такимъ оно осталось бы до конца, а представленія, понятія, ритуалъ, пріуроченія къ опредѣленнымъ моментамъ праздничнаго года, все это стало бы христіанскимъ. А въ концѣ концевъ христіанскимъ стало бы и самое объясненіе, разумѣется, post factum.

Причина, почему именно такъ надо смотрѣть на двоевѣріе, коренится въ томъ, что двоевѣрецъ хочетъ быть христіаниномъ. Въ душѣ двоевѣрца происходитъ извѣстная борьба за опредѣленныя цѣнности. Одни изъ нихъ исконныя, жизненныя, другія вновь пріобрѣтенныя. Со всѣмъ тѣмъ, что изъ прежнихъ цѣнностей обезцѣнено, онъ немедленно и легко разстанется. Такъ дружинно-княжескій культъ Перуна потерялъ цѣнность для всей дружинной Руси, когда государственной вѣрой стало христіанство, и тутъ не могло быть столкновенія цѣнностей, не могло быть и двоевѣрія. Но онъ не могъ отстать отъ извѣстнаго рода другихъ цѣнностей, и отсюда попытка компромисса, приспособленія, т. е. почва для возникновенія двоевѣрія. Какія же это были цѣнности? Вотъ поскольку они опредѣляются потребностями самыхъ первыхъ „новыхъ людей“, того состава населенія, какое стало распространять христіанство, намъ и станетъ понятно, что двоевѣрія въ тѣсномъ смыслѣ на почвѣ древней народной сельско-хозяйственной вѣры долгіе вѣка не могло возникнуть, а если оно всетаки явилось, то почва для него — какая-то другая вѣра, уже въ значительной степени обособившаяся отъ народной. Такъ открывается еще одно наслоеніе.

Русь, конечно, жила натуральнымъ хозяйствомъ; но интересы горожанина, даньщика, торговаго человѣка, это — уже интересы извѣстныхъ предпріятій военно-коммерческаго и по-

литическаго характера, которыя въ значительной степени заставляютъ отступать на заднiй планъ непосредственные сельско-хозяйственные интересы. Личность вышла изъ состава поглащавшей ее сельско-хозяйственной общины. Личная удача, личная судьба, успѣхъ личныхъ предпрiятiй, предсказанiя личнаго характера, удобства и радости жизни, та праздничность, среди которой протекаетъ время богатаго и знатнаго горожанина, дружинные пиры и пиры домашнiе, значенiе клятвы и договора, ячейки контракта—все это стоитъ впереди, все это представляетъ основныя цѣнности. Стоящiй близко къ этому быту богатой и знатной Руси, часто самъ вышедшiй изъ нея и живущiй всецѣло ея интересами священникъ отвѣчаетъ потребностямъ сохранить эти цѣнности и находитъ способы въ формахъ новой вѣры, либо въ видоизмѣненiи старыхъ формъ, на новый ладъ, часто въ измѣненiи до неузнаваемости. Тому же самому отвѣчаетъ и новое знанiе, пришедшее вмѣстѣ съ христiанствомъ, но съ самаго начала преслѣдуемое, это знанiе халдейской астрономiи и алхимiи, чародѣйства и чернокнижiя. Центральное управленiе церкви должно искоренять рожаничныя трапезы, осложненныя тропаремъ Богородицы, преслѣдовать за медо-питiемъ излишество и игры бѣсовскiя, преслѣдовать заплачки и причитанiя, приставшiя къ христiанскому погребенiю, требовать, чтобы свадьбы справлялись не по старому, чтобы было оставлено умыканiе, а за свадебнымъ пиромъ перестали соблюдать прежнiе обряды и пѣть прежнiя пѣсни, плясать и играть игры бѣсовскiя. Запрещала церковь еще хожденiе на роту и ротиться въ церквяхъ. То же центральное управленiе должно слѣдить за книгами, въ которыя проникаютъ „кощуны елинскiе и басни жидовскiя“, запрещать „учиться астрономiи“, изучать Колядникъ, Громникъ, Зелейникъ и т. п.

Я, разумѣется, не хочу вовсе сказать, чтобы культъ предковъ, свадебный пиръ, древнiя формы погребенiя и т. д. тоже не принадлежали къ той же искони сельско-хозяйственной вѣрѣ славянъ. Конечно—да. Ей присуще и волхвованiе. Мы имѣемъ передъ собой не нѣсколько религiй, а одно и то же язычество. Если Русь создаетъ особое двоевѣрiе, олицетворяя воскресенье и изображая его въ видѣ идола, то очевидно потому, что потребность имѣть передъ собой божка и потреб-

ность религіозное представленіе осмысливать и зрительно, и осязательно, чтить именно въ этомъ видѣ была широко распространена и среди Руси, ставшей распространительницей христіанства. То, что мы получаемъ изъ сопоставленія съ одной стороны религіозныхъ чертъ, на первыхъ же порахъ давнихъ двоевѣріе, а съ другой иныхъ, въ этомъ двоевѣріи не сказавшихся, дастъ возможность усмотрѣть лишь новое наслоеніе, при чемъ на этотъ разъ правильнѣе было бы сказать расслоеніе, такъ какъ пришло оно не откуда то извнѣ, а возникло вмѣстѣ съ новыми данными быта. Основы вѣры, поскольку эти основы сельско-хозяйственныя, стали менѣе важны для Руси, чѣмъ они были для славянскихъ предковъ возвысившихся до нея знатныхъ родовъ, теперь вошедшихъ въ ея составъ. Мнѣ представляется, что до принятія христіанства можетъ быть въ самые послѣдніе вѣка передъ этимъ событіемъ исконное язычество нашихъ предковъ должно было выдѣлить изъ себя городскую вѣру, городскіе культы и вотъ эта-та часть древняго язычества и должна была лечь въ основу неизбѣжно возникшаго съ принятіемъ христіанства двоевѣрія.

Сельскохозяйственныя черты въ своемъ изначальномъ видѣ въ городѣ, переставшемъ служить только крѣпостцой, должны были посторониться или заглохнуть, а развиваться здѣсь должны были черты другія. Поскольку личность становится независима, поскольку личная предпріимчивость, знатность рода, богатство и т. д. имѣютъ всѣ возможности и всѣ основанія возрастать, постолько особую живучесть должны проявить домашніе культы, отвѣчающіе потребностямъ личности и семьи. Оттого именно этотъ слой язычества, какъ въ его двоевѣрной формѣ, такъ и чисто языческой, думавшей, было, ужиться рядомъ съ христіанствомъ, и преслѣдуетъ прежде всего литература поученій. Эта-то домашняя вѣра стоитъ главной помѣхой и главной причиной отклоненій отъ чистоты вѣры. Тутъ полная ея противоположность, такая же, какъ съ исконной сельскохозяйственной вѣрой или, скажу теперь для точности, съ исконными сельскохозяйственными культами, обрядами и повѣрьями, но эта вѣра—вѣра тѣхъ самыхъ людей, кому суждено было насаждать христіанство. Она не отжила въ томъ смыслѣ, что не отжили потребности. Хозяйственная, народная вѣра казалась отжившей, пока христіан-

ство распространяется лишь въ высшемъ сословіи. Оттого съ нею борьбы, пока что, нѣтъ; она не позади, не за плечами, а напротивъ, эта борьба еще предстоитъ. Она наступитъ. Тогда возникнутъ и тѣ двоевѣрія, основанныя на хозяйственныхъ культахъ, обрядахъ и повѣрьяхъ, недостатокъ которыхъ въ обслѣдованныхъ нами памятникахъ былъ указанъ. Ихъ изслѣдуетъ современный фольклоръ. Данныя пережитковъ народной вѣры въ болѣе позднихъ памятникахъ, потому что христіанизація деревни—дѣло не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.

Христіанство стремилось охватить сначала только городъ знатныхъ. Правда, мы видѣли, что поученія стараются разсѣять это заблуждеиіе, будто христіанство—религія только богатыхъ. Христіанскій бракъ вводится и въ низшее сословіе. Церковь до извѣстной степени беретъ подъ свое покровительство холопьевъ, рабовъ и вообще малую чадь. Рабъ-христіанинъ не долженъ быть проданъ язычнику. Церковь наставляетъ относиться къ рабамъ съ нѣкоторой милостью, назначаетъ эпитемію на того, чей рабъ или чья раба наложитъ на себя руки, не вытерпѣвъ дурного обращенія. Но все это христіанизація города черезъ знать. За христіанизаціей города слѣдуетъ уже христіанизація деревни, т.-е. далекихъ погостовъ и волостей. Долгъ будетъ этотъ процессъ. Дѣйствительно христіанскими русскія деревни станутъ лишь черезъ нѣсколько вѣковъ. Во время этого послѣдняго процесса и начнется борьба съ исконной самой древней вѣрой. Борьба будетъ трудная. Тутъ часто придется уступать. Во всякомъ случаѣ тутъ окажется неизбѣжнымъ отвѣчать на потребности, лежащія въ основѣ прежней сельско-хозяйственной вѣры. Когда станетъ христіанство еще и крестьянской вѣрой, вѣрой бѣдныхъ деревень, лишь тогда закончится христіанизація. Молился митрополитъ Илларіонъ: „Не попущай на ны скорби, и глада, и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры нетвердіи вѣрою“; онъ чувствовалъ тревогу передъ тѣми трудностями, какія повсюду предстояли христіанству, каждый разъ какъ направлялось оно въ точномъ смыслѣ этихъ словъ — in paganos, т.-е. не въ томъ значеніи, какъ возникъ этотъ терминъ, а какъ понимать стали его, смѣшавъ съ терминомъ in gentiles. Оттого

изслѣдованіе народнаго двоевѣрія, на устояхъ древней сельско-хозяйственной вѣры, а отсюда и самихъ этихъ устоевъ, уже выводитъ насъ за предѣлы настоящей работы. Для этого надо обращаться уже къ другому матеріалу и къ другимъ вѣкамъ и на этотъ разъ не только къ XV, XVI, XVII, а дальше къ XVIII и XIX.

XIII.

Боги Владимира по свидѣтельству Лѣтописи.

На сумерки славянскихъ религіозныхъ древностей упало лишь два свѣтовыхъ пятна, дающихъ возможность разглядѣть созданные нашимъ язычествомъ божескія представленія. Одно на побережьи Балтійскаго моря, въ Арконѣ, гдѣ до XI в. сохранилось капище Свентовита, другое въ Кіевѣ. Тутъ высился пантеонъ боговъ Владимира, тутъ засвидѣтельствованъ и культъ Волоса.

Наиболѣе достовѣрные памятники, сообщающіе о восточнославянскихъ богахъ—договоры съ Византіей. Нѣсколько разъ подъ предводительствомъ своихъ князей Русь нападала на византійскія владѣнія, и въ 907, 945 и 971 гг. константинопольскіе императоры заключали съ князьями, сначала Олегомъ, потомъ Игоремъ и наконецъ Святославомъ, торжественные мировые акты, тексты которыхъ въ византійскихъ источникахъ не найдены, но вписаны въ нашу лѣтопись, когда въ началѣ XII в. трудами игумена Сильвестра „Начальный сводъ“ былъ передѣланъ въ „Повѣсть временныхъ лѣтъ“ [1]). Тексты этихъ договоровъ сообщаютъ о произнесенныхъ съ обѣихъ сторонъ клятвахъ; клятвы и составляютъ важнѣйшій источникъ нашихъ свѣдѣній о богахъ нашихъ языческихъ

---

[1]) А. А. Шахматовъ. Древнѣйшій лѣтописный кіевскій сводъ. Москва. 1897, стр. 47. Ср. его же. Раз. стр. 2.

предковъ. Князья и ихъ дружина приносили присягу соблюдать миръ на оружіи и на золотѣ, по варяжскому обычаю [1]), а такъ какъ не только со стороны грековъ, но и съ нашей договоръ заключали и христіане—очевидно не мало уже тогда было познавшихъ истинную вѣру среди гостей и княжеской дружины—имя христіанскаго Бога было названо. Вотъ въ силу этого, повидимому, чтобы и язычниковъ по крѣпче связать хожденіемъ на роту, ихъ заставили назвать своихъ боговъ, сверхъ обычной формулы присяги. И поклялась Русь Перуномъ и Волосомъ.

Приведу въ подлинникахъ всѣ эти три важнѣйшихъ для изученія нашихъ религіозныхъ древностей текста. При разсказѣ о договорѣ 907 года сказано:

> Царь же Леонъ съ Олександромъ миръ створиста съ Ольгом, имъшеся по дань и ротѣ заходивше межи собою, целовавше сами крестъ, а Ольга водиша и мужии его на роту; по русскому закону, кляшася оружьемь своимъ и Перуномъ богомъ своимъ и Волосом, скотьимъ богомъ, и оутвердиша миръ" [2]).

Миръ 945 года былъ заключенъ болѣе сложнымъ способомъ. Онъ былъ подписанъ въ Византіи, не самимъ княземъ, а его послами. Вотъ текстъ клятвы, которой кончается этотъ договоръ:

> Мы же, елико насъ крестилися есмы, кляхомся церквью святого Ильи въ зборнѣй церкви и предълежащим честнымъ крестомъ и харотьею сею храните же все еже есть написано на неи и не преступати от того ничто же; а оже преступіть се от страны нашея, или князь или инъ кто, или крещенъ или не крѣщенъ, да не имать от Бога помощи и да будуть рабі и сии вѣкъ и в будущии

[1]) St. Rojniecki. Perun und Thor. *AfslPh.*, XXIII и рецензія К. О. Тіандра въ *Изв. отд. русск. яз. и сл.* VII (1902) кн. 3-ья.

[2]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 29 и „Повѣсть Временныхъ Лѣтъ". Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 23.

> и да заколенъ будеть своимъ оружьемъ; а не крѣщении Русь да полагають щиты своя, и мечи свои нагы, и обручи свои и ирочая оружья и да клѣнуться о всем и яже суть написана на харотьи сеи.

А когда иемного дальше опять упомянуто о возможиости неисполненія клятвы сказано уже о богѣ язычииковъ:

> да будет клятъ от Бога и от Перуна.

По совершеніи этой клятвы, въ свою очередь, послы имп. Романа отиравляются къ Игорю въ Кіевъ, гдѣ происходить слѣдующее:

> обѣщася Игорь сице створит, и наоутрѣя призва Игорь сли и приде на холъмы кде столше Перуиъ и покладоша оружья своя и щиты и золото и ходи Игорь ротѣ и мужи его и елико погаиыя Руси, а христьяиую Русь водиша въ церквь святого Ильи яже есть иадъ руцьемъ, конѣць Пасыньцѣ бесѣды, и Козаре се бо бѣ соборная церкви [1]).

Третій договоръ, заключеный Святославомъ въ Болгаріи въ 971, оговоренъ не такъ подробно. Намъ важны лишь слѣдующія слова Святослава:

> Кляхся азъ к царямь Грѣцьскымъ и со мною бояре и Русь вся, да хранимъ правая свѣщания; аще ли от тѣхъ самыхъ и преждереченыхъ ие храним, азъ же и со мною, и подо мною, да имѣемъ клятву от Бога, в неже вѣруемъ, в Перуна и въ Волоса, бога скотья; да будем золотѣ яко же золото се и своимъ оружьемъ да иссѣчени будемъ [2]).

Мѳологовъ прежней школы мало интересовали эти памятники; изъ нихъ ничего не почерпнешь о так. наз. при-

---

[1]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 46—7 и „Пов. Вр. Лѣтъ" тоже изд. стр. 41—42.
[2]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 64 и „Пов. Врем. Лѣтъ" тоже изд., стр. 61.

родѣ обоихъ названныхъ здѣсь Боговъ: Волоса и Перуна. Только опредѣленіе: „скотій богъ“ теребилось на всѣ лады, безъ того однако, чтобы удалось получить что либо опредѣленное. Впрочемъ не мало интереса вызывало и то обстоятельство, что въ клятвахъ Игоря устанавливается какое-то сходство между Ильей-пророкомъ, этимъ громовержцемъ нашей народной христіанской миѳологіи, и Перуномъ, на котораго искони привыкли смотрѣть тоже, какъ на громовержца. Но намъ важнѣе совсѣмъ другое: смыслъ культа. Эти тексты должны ввести насъ въ пониманіе не того, что это за боги, которые здѣсь названы, а того, какое значеніе имѣли ихъ культы въ глазахъ заключавшихъ договоры сторонъ.

Съ этой точки зрѣнія прежде всего надо отмѣтить, что Игорь въ своемъ собственномъ городѣ и со своими воинами клянется только однимъ Перуномъ, тогда какъ Олегъ и Святославъ называютъ еще Волоса. Почему такъ? Объясненіе находится, повидимому, въ самихъ нашихъ текстахъ. Оно позволитъ сразу же выдѣлить Волоса, и тогда при разсмотрѣніи прочихъ боговъ, которыхъ будетъ основаніе назвать богами Владимира, не представитъ никакого затрудненія, а напротивъ покажется естественнымъ отсутствіе среди нихъ Волоса, скотія бога. Тому, что въ клятвѣ Игоря Волосъ не упомянутъ, а въ обѣихъ другихъ клятвахъ Олега и Святослава о немъ идетъ рѣчь, напрашивается объясненіе очень простое. Съ Олегомъ и Святославомъ клянется „Русь вся“. Если же для клятвы Игоря достаточно было одного Перуна, а прибавка: „Русь вся“ непремѣнно требуетъ, чтобы былъ названъ и Волосъ, не значитъ ли это, что Волосъ—богъ болѣе широкой части населенія? Онъ не только княжески-дружинный богъ. Такое соображеніе подтверждаютъ топографическія данныя. Въ возстановленной А. А. Шахматовымъ Повѣсти Крещеніе Владимира сказано, что онъ „Волоса идола, его же именовахоу скотия бога, повелѣ въ Почайноу рѣкоу въврещи“ [1]). Отсюда обыкновенно выводятъ заключеніе, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ [2]), т.-е. не въ княжеской части Кіева. Это подтверждается еще и спеціальной оговоркой даннаго

[1]) Корс. легенда. Сб. статей посв. В. И. Ламанскому, II, стр. 1143.
[2]) См. на картѣ въ Описаніи Кіева Н. Закревскаго. Москва. 1868.

текста, что Перуна пришлось „влещи съ горы". Волосъ упоминаетъ и въ другомъ мѣстѣ внѣ Кіева: въ житіи св. Авраамія Ростовскаго сказано о ниспроверженіи каменнаго, а не деревяннаго, какъ Перунъ, идола Волоса стоявшаго въ „Чудском краю" [1]). Такая подробность какъ будто говоритъ даже о нѣкоторой разноплеменности культа Волоса, что въ свою очередь тоже подходитъ къ богу, которымъ клянется „Русь вся".

Приведенныя предположенія о Волосѣ уже заставляютъ подумать, не надо ли совершенно и разъ навсегда отклонивъ вѣроятность того, чтобы названные въ нашей лѣтописи боги могли быть всеславянскими, смотрѣть на нихъ, какъ на боговъ одной какой-либо части населенія. Это ничуть не будетъ противорѣчить только что предположенному толкованію культа Волоса у „всей Руси". Проф. Ключевскій названіе „скотій богъ" объясняетъ, какъ обозначеніе богатства и мѣновыхъ цѣнностей, потому что скотъ и деньги для того времени синонимы. Тогда культъ Волоса представится чѣмъ-то вродѣ культа торговаго божества кельтовъ: Меркурія-Размерты. Тогда то обстоятельство, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ у самаго берега Почайны, а также и то, что онъ встрѣтился св. Авраамію Ростовскому въ Чудскомъ краю Ростова, получитъ удовлетворительное объясненіе. Да, Волосъ, скотій богъ—богъ всей Руси, но только Руси торговой, именно той, что вмѣстѣ съ князьями или подъ князьями совершала на Византію набѣги, либо гостинныя поѣздки, везя туда, по великому пути въ греки, минуя Днѣпровскіе пороги и выходя на своихъ ладьяхъ въ открытое море, воскъ, скору, медъ, мѣха и рабовъ. Слово Русь для тѣхъ временъ вѣдь и не обозначало вовсе вообще всего населенія. Такъ называли южныхъ, кіевскихъ варяговъ вмѣстѣ съ примыкавшими къ нимъ славянами и чудью, въ отличіе отъ сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ [3]). Это названіе шире, чѣмъ дружина князей, но цѣлаго народа не обозначаетъ.

Итакъ Волосъ былъ нуженъ намъ сейчасъ не для сужденія

[1]) Пон. Пам., I стр. 221—2.
[2]) Русская исторія. Москва, 1906, т. II, стр. 137.
[3]) Шахм. Раз. стр. 324—29.

о богахъ Владимира, а лишь въ особомъ смыслѣ, исключительно, какъ какой-то богъ несомнѣнно болѣе широко распространенный, чѣмъ боги Владимира. Оттого онъ съ одной стороны не упоминается при клятвахъ князей, когда дѣло не касается „Руси всей“, а съ другой не названъ среди боговъ Владимира.

Основный текстъ о богахъ Владимира уже былъ приведенъ и мы разобрались въ составѣ этого текста [1]). Составъ сложный. Древнѣйшій сводъ Кіевской Лѣтописи, возникшій по опредѣленію А. А. Шахматова около 1039 г. [2]), сообщалъ о томъ, что Владимиръ послѣ смерти Ярополка началъ княжить въ Кіевѣ одинъ, и первымъ его дѣломъ было созданіе цѣлаго пантеона боговъ. Именъ ихъ Древнѣйшій сводъ не называлъ. Однако уже Начальный сводъ т.-е. третья редакція Кіевской Лѣтописи, составленная около 1095 г. [3]), нашла нужнымъ вписать названіе тѣхъ боговъ, которымъ, по свѣдѣніямъ лѣтописца, Владимиръ построилъ тогда капище. Такимъ образомъ составился слѣдующій текстъ. Обозначаю разрядкой вставку именъ:

> И нача къняжити Володимеръ Кыевѣ единъ, и постави кумиры на хълму вънѣ двора теремьного Перуна древляна, а главу его сребрену и усъ златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь и творише потребу кумиромъ съ людьми своими [4]).

Мы уже знаемъ, что приблизительно въ то же самое время и въ другихъ произведеніяхъ древней русской письменности появляются схожія вставки, тоже называющія боговъ Владимира. Перечисляю ихъ, такъ какъ сопоставленіе всѣхъ этихъ текстовъ имѣетъ для насъ большое значеніе.

Что названные боги и въ другіе тексты вписывались позднѣе, т.-е. перечисленіе боговъ находится не въ первоначальныхъ текстахъ, а въ вставкахъ, яснѣе всего видно изъ „Хо-

[1]) См. выше, стр. 129—130 и 223—229.

[2]) Шахм. Раз. стр. 412—17.

[3]) Тамъ же, стр. 11; ср.

[4]) Тамъ же, текстъ стр. 555.

жденія Богородицы по мукамъ". Греческій подлинникъ не содержитъ—какъ это, конечно, можно было бы и безъ сличенія a priori думать—славянскихъ боговъ. Печатая текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ" en regard съ греческимъ подлинникомъ, приготовленнымъ для него Дестунисомъ, Срезневскій отмѣтилъ слѣдующую русскую вставку:

> Нъ забыша Бога и вѣроваша, юже бѣ тварь Богъ на работоу створилъ; то то оня все богы прозваша: солнце и мѣсяць, землю и водоу, звѣри и гады; тосетьнѣе и человчьска |и|мена то оутрия Троюва, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша; да и доселѣ мракъмь злымъ одьржими соуть; того ради сде тако моучаться [1]).

Срезневскій справедливо замѣчаетъ однако, что до свѣрки варіантовъ самаго греческаго текста, нельзя съ полной увѣренностью все это мѣсто считать за вставку. Возможно, что въ другомъ варіантѣ греческаго подлинника часть ея и будетъ найдена. Оттого несомнѣнной вставкой надо признать лишь имена русскихъ боговъ [2]) напечатанныхъ тутъ разрядкой. Мы получаемъ полное соотвѣтствіе съ извѣстными уже намъ вставками въ Словѣ нѣкоего Христолюбца, обозначенными буквами А и Б:

въ Перуна і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і в Ергла

и

і Мокоши і Симу, і Рьглу, Перуну

Рядомъ съ ними вставка а и вставка с „Слова о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ":

молятся ему проклятому богу Перуну

и

проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокошьи [3]).

---

[1]) Др. п. р. яз., стр. 553 и слѣд.

[2]) Ср. выше, стр. 130.

[3]) См. выше, стр. 40 и 42, 73 и 74.

Было замѣчено, что сюда надо прибавить и вставку въ одинъ изъ исповѣдальныхъ вопросовъ:

и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши. [1])

Мы теперь знаемъ, почему сначала избѣгали называть имени языческихъ боговъ наши книжники, и какія новыя воззрѣнія сдѣлали возможнымъ появленіе этихъ именъ въ памятникахъ письменности. Въ слѣдующей главѣ будетъ сдѣлана попытки объяснить, что настанетъ время, когда, въ полномъ противорѣчіи съ первымъ взглядомъ на языческихъ боговъ, какъ на демоновъ, книжники найдутъ даже полезнымъ называть боговъ. Покамѣстъ намъ важно однако не это. Мнѣ нужно было возстановить въ памяти читателя близость всѣхъ перечисленій боговъ съ текстомъ лѣтописи. Первенство, повидимому, принадлежитъ этой послѣдней; она съ одной стороны показала примѣръ, а съ другой послужила источникомъ. Новые люди узнаютъ о прежнихъ богахъ изъ Лѣтописи. Когда они будутъ называть боговъ, они станутъ какъ бы ссылаться на историческій источникъ, о достовѣрности котораго не возникнетъ еще никакихъ сомнѣній.

И вотъ этотъ признанный проповѣдниками XI и XII вв. авторитетъ сообщаетъ о св. Владимірѣ, что именно онъ немедленно послѣ того, какъ сталъ княжить одинъ, установилъ новое капище нѣсколькимъ богамъ, среди которыхъ главное мѣсто занималъ Перунъ. Ревность Владиміра къ языческимъ богамъ усиливается и еще однимъ лѣтописнымъ извѣстіемъ. Подъ тѣмъ же годомъ сказано: „Володимиръ же посади Добрыню, оуя своего, въ Новѣгородѣ; и пришед Добрыня Нову городу, постави Перуна кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему людье Новгородьстии акы Богу“ [2]). А. А. Шахматовъ относитъ это извѣстіе на счетъ возстановляемой имъ Новгородской лѣтописи, при чемъ считаетъ его сообщающимъ событіи не 6488, а 6486 года [3]). „Врядъ ли—пишетъ онъ—можно сомнѣваться въ новгородскомъ происхожденіи этой за-

---

[1]) См. выше, стр. 267 прим.

[2]) „Повѣсть Врем. Лѣтъ“. Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 67.

[3]) Раз. Текстъ стр. 615, 6—10.

писи. Достаточно поставить вопросъ, почему лѣтопись, умалчивая о языческомъ культѣ въ Переяславлѣ, Черниговѣ, Смоленскѣ и т. д., упоминаетъ о Новгородѣ?“ [1]). Равнымъ образомъ на счетъ той же предполагаемой новгородской лѣтописи ставитъ А. А. Шахматовъ и другое параллельное извѣстіе о посылкѣ въ Новгородъ Владиміромъ послѣ крещенія Іоакима Корсунянина, который „требища раздруши и кумиры посѣче“ [2]). А въ Хронографѣ 1512 г. еще сказано „а Добрыню посла въ Новгородъ и повеле всѣхъ крестити“ [3]). Такимъ образомъ сразу два лица: Владиміръ, по Кіевскимъ даннымъ, и Добрыня, исполнитель воли Владимира, по Новгородскимъ, на протяженіи девяти лѣтъ сначала насаждаютъ языческій культъ, а потомъ, крестившись, ниспровергаютъ ими самими поставленныхъ идоловъ. И оба они по преимуществу крестители, насаждавшіе христіанство: св. равноапостольскій кн. Владиміръ и Купало-Добрыня [4]).

Если, какъ о распространителѣ Перуна о Добрынѣ, дѣйствительно, сообщаетъ источникъ независимый отъ того, гдѣ записано о Владимірѣ, историческая достовѣрность ихъ языческой ревности еще возрастаетъ.

Соловьевъ былъ, конечно, правъ, что не замалчивалъ ревностнаго язычества Владимира въ первые годы княженія. Напротивъ, проф. Голубинскій, толкуя приведенныя мѣста лѣтописи, напрасно полагаетъ, что единственное заключеніе, какое можно вывести изъ нихъ, это то, что всякій князь считалъ долгомъ возобновлять капища боговъ [5]). Нѣтъ, Владиміръ не возобновилъ капища, уже существовавшаго раньше, и не затѣмъ былъ отправленъ Добрыня въ Новгородъ. Тутъ совсѣмъ другое.

Обстоятельства дѣла представятся въ особомъ освѣщеніи, если мы обратимъ вниманіе на одну небольшую, но весьма знаменательную подробность въ заботахъ Владимира по отношенію къ языческимъ богамъ. Чтобы отнестись къ этой подробности съ должнымъ вниманіемъ не надо забывать,

---

[1]) Шахм. Раз. стр. 175 и 519.

[2]) Тамъ же. Текстъ стр. 616.

[3]) Прив. у Шахм. Корс. лег. Сб. Лам. II стр. 1079.

[4]) Всев. Миллеръ. Очеркъ по нор. русск. слов. Москва, 1897, стр. 144.

[5]) Ист. русск. церкви. Москва, 1901, т. I стр. 148—150.

что сохранились отъ язычества въ христіанскую пору прежде всего свѣдѣнія топографическаго характера. Реторическое вступленіе въ „Начальный сводъ“ торжественно заявляетъ, что тамъ, гдѣ нѣкогда стояли кумиры, теперь высятся святыя злотоверхія церкви [1]). Лѣтопись отмѣчаетъ, что на мѣстѣ капища Перуна была воздвигнута церковь св. Василію [2]). Отсюда надо заключить, что мѣстно-топографическія воспоминанія, которыя зналъ каждый кіевлянинъ, были прежде всего использованы книжниками въ лѣтописныхъ разсказахъ о древнихъ богахъ. Менѣе всего можно усумниться въ вѣрности топографическаго указанія, а на такое я и имѣю ввиду опереться въ моихъ догадкахъ о богѣ Перунѣ. Кажущаяся мнѣ важной подробность—слова лѣтописи о томъ, что Владиміръ постаоилъ идола боговъ на холмѣ:

внѣ двора Теремьного.

Не спроста они сказаны. Какое-то совершенно опредѣленный и, весьма возможно, всѣмъ въ тѣ времена понятный смыслъ имѣли эти слова. Если это просто незначущая подробиость, то незачѣмъ было и упоминать объ этомъ, потому что и такъ было ясно, гдѣ именно стояли кумиры. Мнѣ представляется, что въ этихъ словахъ заключается уже не только топографическій, но и иной смыслъ, ясный для середины XI в., для насъ же людей XX в. требующій спеціальной оговорки. Очевидно, что ставить капище внѣ теремвого княжескаго двора, а не посрединѣ этого двора, въ его стѣнахъ, значило нѣчто особое и нѣчто важное.

Теремной дворъ самъ по себѣ весьма интересовалъ составителей „Повѣсти временныхъ лѣтъ“. О немъ упоминается нѣсколько разъ и даже съ особой ссылкой: „о немъ же преже сказахом“ [3]). Это былъ curtis dominicalis или, если взять терминъ германскій, Frohnhof Игоревичей. Кромѣ того — рѣдкость для того времени не только въ восточной Европѣ — овъ былъ построенъ изъ камня. Это былъ замокъ (Castellum).

---

[1]) Шахм. Пред. къ Н. Св. *Изв. отд. р. яз. и. сл.*, 1908, кн. 1-ая, ст. 52 отд. отт.

[2]) „Пов. Врем. Лѣт.“ Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 67 и 103.

[3]) Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 65.

Игорь, Ольга, Святославъ, Ярополкъ жили въ немъ, и оставилъ его лишь Владимиръ. Характеръ Frohnhof'а выступаетъ особенно ярко вслѣдствіи существованія въ предѣлахъ города княжескаго „княждвора“. Лѣтописецъ, хорошо знавшій топографію стараго города, подробныя свѣдѣнія даетъ о расположеніи и княждвора, и Теремного двора. Развалины этого послѣдняго еще были видны. Мрачные разсказы ходили о нихъ. Самыя темныя дѣла свои совершили Игоревичи за стѣнами своего замка. Тутъ Ольга живьемъ погребла пословъ древлянскихъ въ отмѣстку за убійство мужа [1]; тутъ Владимиръ умертвилъ брата своего Ярополка [2]. Значитъ хорошо зналъ, о чемъ говорилъ лѣтописецъ: „на холму внѣ двора теремного“ было мѣсто знакомое каждому кіевлянину тѣмъ болѣе, что „на томъ холмѣ нынѣ церковь есть святого Василія“, какъ поясняетъ лѣтописецъ.

Спрашивается: какой же нарочитый смыслъ предовалъ лѣтописецъ замѣчанію: поставилъ „внѣ двора теремного“?

Предположимъ прежде всего, что Перунъ стоялъ когда-либо не внѣ, а въ самомъ Теремномъ дворѣ, и сопоставимъ это обстоятельство съ тѣмъ, что князья Олегъ, Игорь и Святославъ вмѣстѣ со своей дружиной въ отличіе отъ „Руси всей“ считали богомъ своимъ Перуна. Curtis dominicalis или Frohnhof всякаго князя, или когана, или барона, или иного пра-феодальнаго владѣльца имѣлъ одновременно и военно-политическое, и экономическое значеніе. Тутъ всѣ вмѣстѣ получали пищу, князь и дружина или, что тоже, comitatus, по англ. сакс. hädelinge, позднѣйшая ст. фр. maisnie. „Das Merkmal der Gefolgeschaft bildet die Aufnahme des Gefolgemannes in Hausgenossenschaft des Gefolgeherrn. Die Gefolgsleute speisen und zechen, und schlafen in der Halle ihres Herrn“ [3])—пишетъ Бруннеръ. Подставивши термины древней письменности, скажемъ, что основное право дружины и основное звѣно, соединяющее дружинниковъ въ одну военно-политическую и экономическую единицу было—пиршество въ княжескихъ сѣняхъ. Когда это нарушено, и иначе будутъ оплачи-

[1]) Ипат. Лѣт., тоже изд., стр. 44.
[2]) Ипат. Лѣт., тоже изд., стр. 65.
[3]) Deutsche Rechtsgeschichte. Lpz. 1887, B. I, s. 127.

ваться труды и вѣрность дружины, тогда наступитъ уже не пра-феодальный, не дружинный строй, а слѣдующій, радикально отличный отъ него. Значеніе дружиннаго пиршества было въ другой связи нами подробно разсмотрѣно. Теперь оно было важно, чтобы яснѣе выставить, аакъ необходимое сосуществующее съ дружиннымъ пиршествомъ условіе—одинаaовость культа. Что единство вѣры—одно изъ наиболѣе важныхъ правилъ дружинной организаціи, несомнѣнно очень отчетливо сознавали составители Древнѣйшаго Свода нашей Лѣтописи. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить разсказъ о первомъ мученикѣ варягѣ Туры и его сынѣ. Дружина не допустила, чтобы дружинникъ воспротивился требованію культа. Но мало этого. По свидѣтельству Лѣтописи Святославъ отвѣтилъ матери Ольгѣ, предложившей ему креститься: „како азъ хощю инъ законъ пріяти единъ, а дружина сему смѣятися начьнуть“ [1]). Когда же Владимиръ, выслушавъ рѣчь философа, возгорѣлся желаніемъ креститься, онъ обращается къ боярамъ, т.-е. ближней дружинѣ, спрашивая: „Да чьто ума придасте? чьто отвѣщаете?“ [2]). Вѣскость этихъ извѣстій съ особой силой поддерживаетъ англо-саксонское выраженіе: wig-weorđunga = требы. Оно находится въ „Беовульфѣ“, въ томъ мѣстѣ, гдѣ сказано о воинахъ Хродгара, пораженныхъ нападеніемъ Гренделя, когда они, не зная, какъ поступить, стали приносить жертвы въ лѣсныхъ капищахъ (ät härg-trafum). Wig-weorđunga буквально значитъ „дары воиновъ“.

Значитъ, если Перунъ когда-то стоялъ не „внѣ“, а въ самомъ Теремномъ дворѣ Игоревичей, мы должны были бы заключить, что культъ Перуна — дружинно-княжескій культъ князей Игоревичей.

Если же всѣ эти соображенія правильны, то вполнѣ понятной окажется та большая важность, какую я придаю выраженію: „внѣ двора теремного“. Одновременно со мною ее замѣтилъ проф. Ф. Коршъ; „изъ того, что эти кумиры (т.-е. Перунъ и окружавшие его боги) были поставлены „внѣ двора теремного“,—пишетъ проф. Коршъ,—повидимому, слѣдуетъ,

---

[1]) Шахм. Раз. Текстъ, стр. 546, 1—5.

[2]) Тамъ же, стр. 560, 20—25.

что они предназначались для общественнаго поклоненія" [1]. Проф. Коршъ полагаетъ, однако, что тутъ на томъ же мѣстѣ холма Перунъ стоялъ и раньше. Но что если довѣриться данному мѣсту лѣтописи, что если признать за Владимиромъ вынесеніе Перуна за стѣны Теремного двора? Не будетъ ли это значить, что Владиміръ не удовольствовался раньше иего установленнымъ культомъ Перуна? Онъ ввелъ религіозно-политическую реформу, состоявшую изъ двухъ главныхъ пунктовъ. Остановимся, пока, только на одной: вынесеніемъ Перуна за предѣлы княжескаго Fronhof'а Владиміръ „предназначилъ этого бога для общественнаго поклоненія". Замѣчаніе лѣтописи, которое мы теперь разбираемъ, имѣло правовое значеніе, весьма вѣроятно вполнѣ еще понятное писателю XI в.. На вопросъ, зачѣмъ поступилъ такъ Владиміръ, въ чемъ состояла его реформа, терминами современными надо отвѣтить такъ: „Ставъ носителемъ и охранителемъ общаго интереса, подчинившаго ему торговые города, этотъ князь съ дружиной изъ вооруженной силы превращается въ политическую власть" [2], а съ этого времени его богъ и „предназначается для общественнаго поклоненія".

Превращеніе князя и дружины въ политическую власть началось давно. Но когда оно закончилось? Мнѣ представляется именно тогда, когда совершилъ, начавши княжить одинъ, этотъ религіозно-политичесаій аатъ Владиміръ: объявилъ свой военно-дружиный культъ общимъ культомъ. Подъ горой, внизу, стоялъ Волосъ, богъ всей Руси, выше его значительнѣе, уже тоже для всей Руси, на холмѣ, сталъ возвышаться и былъ теперь издалеаа видѣнъ Перунъ, окруженный сонмомъ другихъ боговъ. Вѣдь выставленіе своего бога на показъ и невозможно было раньше, пока князь и дружина не станутъ политической силой. До того времени бога своего, т.-е. свой оплотъ и свою надежду, надо скрывать, не пускать къ нему чужихъ, какъ изъ чувства предосторожности, такъ и изъ чувства естественной ревности къ своему личному или групповому богу, котораго не надо позволять чужимъ людямъ

---

[1] „Владиміровы боги". Харьковъ. 1908, стр. 2; отд. оттискъ изъ XVIII т. *Сборника Харьковскаго историко-филологическаго общества* изданнаго въ честь проф. Н. Ф. Сумцова.

[2] В. Ключевскій. Курсъ русск. исторіи I², стр. 174. Москва, 1906.

умилостивлять. Но когда подчинены чужіе люди, и одновременно съ этимъ для того, чтобы они охотно подчинились, надо, напротивъ, выставить бога, за него уже не можетъ быть страшно: не тровутъ бога властелина, а съ другой стороны пусть всѣ надежды возлагаютъ именно на этого бога. Богъ властелина становится богомъ боговъ. Высшаго момента своего роста достигъ Перунъ за десять лѣтъ до того, когда властная рука византійскаго христіанства, во имя того Единаго Бога, передъ которымъ остальные всѣ скверна и потворство бѣсовское, скинетъ его съ мѣста славы и сброситъ въ Ручай на поруганіе.

Заманчиво распространить мое пониманіе того, что совершалъ Владиміръ, когда сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ, и на новгородское извѣстіе о посылкѣ Добрыни въ Новгородъ. Если и тамъ поставленъ былъ Перунъ, тогда напрашивается такое объясненіе событій: одновременно съ тѣмъ, что культъ Перуна, ютившійся прежде въ узкихъ предѣлахъ Теремного двора, былъ распространенъ на весь Кіевъ, а можетъ быть и на всю Русь, тотъ же культъ одинъ изъ наиболѣе именитыхъ дружинниковъ Владиміра, Добрыня, несетъ какъ знакъ новаго пониманія и новой значительности власти Руси на сѣверъ, въ самый Новгородъ, и тутъ мѣстомъ культа тоже избирается возвышенность: кумиръ поставленъ надъ Волховомъ. Оба главныхъ пункта великаго пути изъ варягъ въ греки, давно уже находившіеся въ рукахъ Игоревичей, отнынѣ какъ бы окончательно сведены во едино однимъ общимъ культомъ Перуна. Можетъ быть, подобное пониманіе роли Перуна въ Новгородѣ, по существу стало быть, чуждомъ ему, поддерживается и той картиной, какую болѣе поздніе лѣтописи даютъ о ниспроверженіи Перуна въ Волховъ послѣ крещенія. Юмористически отзывается объ этомъ лѣтопись. Новгородецъ, упрекнувшій Перуна, что онъ „до сыти поѣлъ и попилъ“ и оттолкнувшій его отъ берега въ его позорномъ отплытіи по Волхову изъ нѣкогда кланявшагося ему Новгорода, повидимому чувствуетъ, что не его богъ Перунъ, и чувство это сказалось въ записи [1]).

Всей изложенной тутъ теоріи можетъ быть однако сдѣ-

[1]) Лейб. Св. Лѣт., стр. 92—93.

лано существенное возраженіе. Одна лѣтописная замѣтка колеблетъ мое толкованіе словъ: „внѣ двора теремьного". Она находится въ сообщеніи объ клятвѣ Игоря. Въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ" сказано: „на оутрѣя призва Игорь посли и приде на холъмы, где стояше Перунъ и т. д.". Какіе холмы? Проф. Голубинскій уже обратилъ вниманіе на этотъ текстъ и, опираясь именно на него, пришелъ къ заключенію, что отнюдь ничего новаго въ смыслѣ распространенія языческаго культа не совершилъ Владиміръ. Вѣдь холмы, куда ходилъ на роту Игорь,—тѣ самые холмы внѣ двора Теремного, „иде же творяху потребы кънязь и людие". Значитъ, и до Владиміра тамъ стоялъ Перунъ. Значитъ, Владиміръ лишь возобновилъ древній культъ, какъ это, повидимому, было въ обычаѣ у князей при принятіи ими полной власти [1]). Толкованіе дѣйствія Владиміра, а отсюда и возраженіе моей теоріи однако падаетъ, если принять въ соображеніе работу А. А. Шахматова надъ постепеннымъ возникновеніемъ кіевскихъ лѣтописей. Извѣстіе о томъ, гдѣ поставилъ капище Владиміръ, восходитъ еще къ серединѣ XI в., къ Древнѣйшему Своду, а разсказъ о хожденіи на роту Игоря взятъ изъ „Повѣсти временныхъ лѣтъ" начала XII в. Между этими извѣстіями прошло полвѣка. Запись „Повѣсти временныхъ лѣтъ", сообщая о клятвѣ Игоря, только лишь пользуется свѣдѣніемъ, бывшимъ въ лѣтописи раньше о томъ „идеже творяху потребы князь и людие"; что именно Владиміръ поставилъ тутъ Перуна, будетъ сказано позже; въ данномъ мѣстѣ это свѣдѣніе, которое списать и дополнить предстояло еще впереди, не принято вовсе въ соображеніе. Компиляторъ могъ помнить самый фактъ, что на данномъ холмѣ стоялъ Перунъ, а не обстоятельства, при которыхъ онъ оказался тутъ?

Но возможно и другое объясненіе. Обращаю вниманіе на то, что сказано не холмъ, а холмы. Можетъ быть, при Игорѣ Перунъ стоялъ на совершенно другомъ мѣстѣ.

Имя Перуна засвидѣтельствовано въ литовской формѣ Perkunas и албанской перынді, при чемъ ді значитъ богъ [2]). Отсюда не надо, конечно, заключать о какой-то особенно ши-

[1]) Исторія русской церкви. I² стр. 148—150.

[2]) Ф. Коршъ. Владиміровы боги. l. c., стр. 4.

рокой распространенности Перуна отъ Балтійскаго моря до Адріатики, но богъ такого могущественнаго княжескаго рода, какъ Игоревичи, долженъ былъ широко прославиться. Въ данномъ случаѣ форма Percunas мнѣ важна для этимологіи самаго названія этого бога. „О славянскомъ происхожденіи имени Перуна — пишетъ проф. Коршъ — теперь не можетъ быть и рѣчи“ [1]). Никакой этимологіи онъ однако не предлагаетъ. Напротивъ Торпъ по поводу формы Perkunas дѣлаетъ чрезвычайно интересное сближеніе. Имя этого бога кажется ему восходящимъ къ fergunja ср. р. = холмъ, fergunî ж. р. = земля, герм. fairguni = холмъ, покрытый лѣсомъ, англ.-сакс. fiergen (въ соединеніи съ другими словами), старонѣм. Firgunnea ж. р. = Hercunia silva. Это приводитъ Торпа къ опредѣленію Перкуна, стоявшаго на холмѣ: Ζεῦς φηγωναῖος = дубовый богъ [2]). Перунъ тогда представится подходящимъ богомъ для священной рощи, и вотъ возникаетъ вопросъ: не стоялъ ли первоначально Перунъ не въ Теремномъ дворѣ, а совершенно въ другой какой-нибудь мѣстности тамъ, гдѣ Игоревичи владѣли своей собственной священной рощей? Мы увидимъ, что такое предположеніе возможно.

Въ той части „Древнѣйшаго Свода“ лѣтописи, которую А. А. Шахматовъ считаетъ вписанной при составленіи его Кіево-Печерской редакціи преп. Никономъ, говорится, что Изяславъ Ярославичъ подарилъ мѣстность, занимаемую теперь Кіево-Печерской Лаврой преп. Ѳеодосію. Просьба Ѳеодосія князю формулирована такъ: „къняже мой! се, Богъ умъножаетъ братию, а мѣстце мало; да бы ны далъ гору, яже есть над печерою“, а самый даръ Изяслава такими словами: „посъла мужь свои и вьда имъ гору ту“ [3]). Значитъ, гора надъ пещерами принадлежала Игоревичамъ до самыхъ внуковъ Владимира. При Ярославѣ же „бѣ ту лѣсъ великъ“, и именно объ этомъ мѣстѣ сказано: „презвутаръ, именьмь Иларионъ, мужь благъ, кънижьнъ и постьникъ, хожаше съ Берестоваго на Дънѣпръ, на хълмъ“, чтобы молиться. Эти извѣстія еще болѣе привязываютъ данную мѣстность къ роду Игоревичей.

[1]) Боги Владиміра, l. c., стр. 4.

[2]) A. Torp. Wörterbuch der Germanischen Sprachenheit. Göttingen 1909 I B. S. 234.

[3]) Шахм. Раз. Текстъ, стр. 590, 12—17.

Что же касается до молитвы на ней будущаго митрополита Илларіона, то для меня тутъ указаніе на возможность того, что нѣкогда здѣсь было языческое капище. Вѣдь именно тѣ мѣста, гдѣ стояли идолы и приносились жертвы, старались освятить „новые люди“, чтобы очистить ихъ отъ скверны діавольской, и когда строили тутъ церкви, это знаменовало самымъ конкретнымъ образомъ побѣду истинной вѣры. Вѣдь сказано же: „куда же древле поганни жрнху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоятъ златоверхія“ [2]). Къ тому же надъ пещерами какъ разъ холмы, а не холмъ.

Выдвигая это послѣднее предположеніе о томъ, гдѣ могъ стоять кумиръ Перуна до возникновенія построеннаго Владиміромъ пантеона, я впрочемъ опять забѣгаю впередъ. Одна изъ слѣдующихъ главъ, посвященная народнымъ богамъ, доставитъ намъ новый рядъ аргументовъ для того, чтобы счесть то, нынѣ святое мѣсто, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра нѣкогда занятымъ языческой священной рощей. Теперь прибавлю лишь одно: деревянный Перунъ подходящій богъ для священной рощи. Въ Библіи есть замѣчаніе, изъ котораго такъ ясно выступаетъ связь древо-поклонства съ огне-поклонствомъ съ одной стороны и съ поклоненіемъ деревянному богу съ другой: „часть дерева сожигаетъ на огнѣ, другою частью варитъ мясо въ пищу, жаритъ жаркое и ѣстъ до сыта, а также грѣется и говоритъ: «хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь». А изъ остатковъ отъ того дѣлаетъ бога, идола своего“ [3]).

Что Владиміръ имѣлъ полное основаніе извлечь своего Перуна либо изъ предѣловъ своего Frohnhof'а, либо изъ дебрей своего священнаго лѣса, чтобы навязать его культъ всей Руси и даже славяно-варяжскому Новгороду представится особенно вѣроятнымъ, если мы бросимъ взглядъ на религіозно-политическія отношенія между Русью и Византіей въ моментъ христіанизаціи Руси.

Шли по воднымъ путямъ съ сѣвера на Византію струги и везли они воскъ, медъ, скору, мѣха, хлѣбъ и рабовъ. Если и не въ той мѣрѣ, какъ это думалъ Ключевскій, то все же

[1]) Тамъ же, стр. 587, 12—19.

[2]) Изъ предисловія къ Начальному своду. См. *Изв. отд. русск. яз. и сл.* XII, 1908, кн. 1-ая, стр. 52, отд. отт.

[3]) Исайя 44, 9—17; ср. Прем. Сол. 13 и 14.

очень значительно были заинтересованы кіевскіе князья въ этой торговлѣ. Русь держала въ своихъ рукахъ великій путь въ греки. Южнѣе, въ порогахъ Днѣпра, торговымъ наѣздамъ на Византію предстояло пробиться черезъ степную силу: печенеговъ. Будь и Кіевъ враждебенъ сѣвернымъ людямъ, ни о какой торговлѣ съ Византіей не могло бы идти и рѣчи, а въ той же мѣрѣ и кіевскимъ торговцамъ нуженъ былъ сѣверъ, питавшій кіевскій промежуточный рынокъ вывознымъ добромъ. Отсюда связь Руси, какъ съ христіанской Византіей, такъ одновременно и съ языческимъ сѣверомъ. Надо было кіевской Руси ладить и бороться съ тыла и фронта; въ этомъ была ея сила, ея забота, ея значеніе и историческая роль. Это положеніе Руси объясняетъ политику Византіи по отношенію ко входившимъ въ составъ Руси сѣвернымъ варварамъ. Они тоже двоятся. Тоже надо и ладить, и бороться, съ одной стороны получать добро, а съ другой держать въ нѣкоторой дисциплинѣ эту наѣзжавшую вольницу купцовъ-воиновъ, незнавшихъ никакихъ правовыхъ нормъ, не понимавшихъ, что такое деньги, готовыхъ хвататься за оружіе при каждомъ недоразумѣніи. Они были и полезны, и страшны, и отсюда съ одной стороны задабриваетъ Византія Русь, даетъ золото и поволока, заключаетъ договоры, а съ другой въ 865 и 1043 гг. русскихъ гостей убиваютъ ихъ византійскіе кліенты. Христіанизація Руси явилась естественнымъ выходомъ изъ этого положенія вещей. Менѣе страшны будутъ сѣверные варвары, когда удастся убѣдить ихъ, что кровная месть — нечестіе, что есть Высшій Судія, карающій преступленія и дарующій всѣмъ, соблюдающимъ его законъ, жизнь вѣчную. А какъ только христіанизуется Русь, и она въ свою очередь, ради того же порядка и тѣхъ же мирныхъ заботъ о торговой наживѣ, станетъ христіанизовать и подчинять законности, т.-е. государственно-христіанской pax romana финно-славянскій сѣверъ. Одинъ Богъ для всѣхъ создалъ эту pax romana, а когда у каждаго свой богъ,—тогда не соглашеніе, и не спокойный обмѣнъ цѣнностями, а грабежъ, внезапные наѣзды, месть, кровопролитіе.

И вотъ, пока еще не поддается массовой христіанизаціи Русь, княжеская, т.-е. князь и дружина, для Византіи представляется настоятельно важной частичная христіанизація

Руси, связывающая хотя бы отдѣльныя группы сѣверныхъ варваровъ съ Византіей. Но тогда колеблется княжеская власть на всемъ протяженіи пути изъ варягъ въ Греки, простирается власть Византіи на сѣверъ, протягиваетъ она руку къ Кіеву. Власти кіевскихъ князей противоставляется нѣкая другая далекая, но огромная власть. Такой смыслъ имѣетъ забота Византіи о томъ, чтобы христіанкой стала княгиня Ольга. Оттого даютъ ей подарки и устраиваютъ торжественную встрѣчу [1]). Мудрая политика сквозитъ черезъ разсказъ Порфирогенета: „Императоръ при помощи дорогихъ подарковъ золота, серебра, шелковыхъ одеждъ побудилъ воинственную Русь войти съ нимъ въ соглашенія и, заключивши съ ними миръ, онъ уговорилъ ихъ креститься, и ему удалось добиться даже того, чтобы они приняли епископа, посвященнаго патріархомъ Игнатіемъ“ [2]). Всего важнѣе это послѣднее; труднѣе, но зато и особенно желательно было дать Руси свое священство. Возникаютъ церкви въ Кіевѣ еще до временъ Владимира. Это религіозно-политическіе органы Византіи. Но мало этого, сѣверныхъ варваровъ Византія привлекаетъ еще къ себѣ на службу. Надо использовать ихъ мужество и силу, набирается цѣлый полкъ изъ шести тысячъ человѣкъ, состоящій изъ славянъ, разумѣется, въ той или иной мѣрѣ христіанизованныхъ [3]).

И противятся подобной религіозно-политической дѣятельности Византіи Игоревичи. Принципу, разлагающему созданныя ими еще слабыя формы государственности, этой новой мирной, но могучей власти грековъ должно было нѣчто противопоставить. Что? Язычеству на религіозно-политической почвѣ особенно при торговыхъ, городскихъ сношеніяхъ было трудно бороться съ христіанствомъ. Единъ принципъ христіанскій, а множественъ языческій. Ничто не мѣшаетъ проникновенію новаго бога въ языческую среду. Рядомъ со старыми возникнутъ новыя капища, и нарощенію боговъ нѣтъ предѣла. Мы знаемъ это, наблюдая религіозную исторію грековъ и римлянъ. Отсюда эта „вѣротерпимость“, которую

---

[1]) Ист. русск. яз. т. I, стр. 51 и 52.

[2]) Тамъ же, стр. 101.

[3]) В. Г. Васильевскій въ Собр. соч. СПб. 1908, т. I, стр. 196 и слѣд.

усматриваютъ историки-раціоналисты, когда говорятъ о столановеніяхъ христіанства съ язычествомъ. Вѣрующему христіанству, напротивъ, нельзя быть вѣротерпимымъ по отношенію къ многобожію, особенно тогда, когда боги „многіе" представляются потворствомъ бѣсовскимъ. И вотъ для язычества только одинъ выходъ: вложить хоть сколько-нибудь, если не единства, то единообразія въ свою религіозно-политическую систему.

Когда установилъ свой пантеонъ Владимиръ, онъ дѣлалъ послѣднюю отчаянную попытку борьбы съ наступающимъ византійскимъ христіанствомъ. Вотъ онъ навязываетъ свой собственный культъ Перуна обоимъ своимъ оплотамъ власти на пути изъ варягъ въ греки. Если же этотъ культъ Перуна еще слишкомъ немощенъ, чтобы онъ могъ стать единымъ богомъ, его надо обставлять другими богами: Хорсомъ, Дажьбогомъ, Стрибогомъ, Симарьгломъ, Мокошью.

Такъ подошли мы къ прочимъ богамъ Владимира, о которыхъ сообщаетъ лѣтопись, а одновременно подошли и ко второй религіозно-политической реформѣ, выше лишь упомянутой вскользь. Первая реформа, это—объявленіе Перуна общимъ богомъ; вторая—объединеніе около Перуна цѣлаго ряда другихъ боговъ. Что же это за боги? Отчего именно ихъ, а не другихъ какихъ-нибудь выставилъ Владимиръ на всеобщее поклоненіе? Намекъ на возможность хотя бы приблизительнаго рѣшенія второго вопроса заключается въ самихъ ихъ именахъ. Это боги разноплеменнаго состава. „Что касается Симарьгла и Мокоши, то иноязычное ихъ происхожденіе, — пишетъ проф. Коршъ — бросается въ глаза, но каково оно, опредѣлить тѣмъ болѣе трудно, что миѳологическое значеніе этихъ божествъ неизвѣстно. Хърсъ звучитъ также не по-славянски" [1]). Даже Дажьбога и Стрибога проф. Коршъ не можетъ признать окончательно и несомнѣнно славянскими [2]). Но не пойдемъ такъ далеко. Пусть Дажьбогъ и Стрибогъ останутся славянскими. Намъ важнѣе тутъ самый фактъ разноплеменности прочихъ боговъ Владимира. Это очевидно не боги одной мѣстности, не боги, здѣшніе, Кіевскіе. Ка-

---

[1]) „Боги Владимира", l. c., стр. 3.

[2]) Тамъ же.

кими-то изъ разныхъ мѣстностей зашедшими сюда богами окружилъ Владиміръ своего Перуна. Не ясно-ли отсюда во всякомъ случаѣ то, что и вторая реформа Владимира была тоже сочетаніемъ политики и религіи?

Вотъ эту мысль я постараюсь развить въ слѣдующей главѣ. Лѣтописныя извѣстія не даютъ возможности идти дальше. Ничего большаго нельзя извлечь изъ даннаго источника. Новое даетъ лишь „Слово о Полку Игореви“, гдѣ эти боги тоже названы. Когда мы разберемся въ томъ, зачѣмъ назвалъ ихъ авторъ „Слова о полку Игореви“, что ему надо было отъ этихъ забытыхъ и поверженныхъ кумировъ, получится отвѣтъ и на вопросъ: что это за боги.

XIV.

Боги въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ и новый взглядъ древнихъ книжниковъ на язычество.

Четверо изъ кіевскихъ боговъ: Волосъ, Дажь-богъ Стрибогъ и Хорсъ названы въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“.

Лѣтопись, изъ которой мы почерпаемъ основныя наши свѣдѣнія о древнихъ языческихъ богахъ Кіева, памятникъ глубоко христіанскій; язычество можетъ ему быть только ненавистнымъ. „Слово о Полку Игоревѣ“ отдѣляютъ отъ принятія Русью христіанства еще цѣлыхъ два вѣка, а событія, составляющія въ немъ предметъ поэтическаго изложенія—только современность; не далекое прошлое интересуетъ автора, а исключительно то, что только что случилось: побѣдв Половцевъ на рѣкѣ Каялѣ и необходимость Рюриковичамъ оставить свои внутренніе раздоры и дружно начать бороться со степью „побараюче за христіяны на погныѣ пълкы“. Теперь забыто свое собственное древнее язычество, и трудно было бы ждать, что о немъ вообще пойдетъ рѣчь въ поэмѣ проникнутой христіанскимъ и дружиннымъ духомъ въ моментъ острой борьбы Руси съ надвигающейся поганой степью. Христіанинъ не только авторъ Слова, но и тотъ „пѣснотворецъ стараго времени“: Боянъ, на традиціонную мудрость котораго ссылается авторъ Слова. Боянъ спѣлъ этотъ благочестивый афоризмъ:

Ни хытьру, ни горазду,
ни пътицю (, ни звѣрю,), ни г[ор]а[з]ду
суда Божія не минути.

И всетаки вскользь, какъ самое обычное и всѣмъ извѣстное, вовсе не оговаривая ихъ нечестіе и ихъ связь съ Сатаною, то тамъ, то здѣсь вставляетъ авторъ имена языческихъ боговъ. Онъ даже зоветъ возславляемаго имъ Бояна: „вѣщии Бояне, Велесовъ внуче". А оплакивая княжескія усобицы при Ольгѣ Гориславичѣ и въ частности какъ ихъ, послѣдствіе, новое пораженіе „храбрыхъ Русичей", онъ восклицаетъ:

„погыбашеть жизнь Дажьбожи вънука"

или:

въстала обида въ силахъ Дажьбожи вънука.

Хорсъ названъ въ Словѣ великимъ. Сказано еще въ не совсѣмъ ясной связи: „Стрибожи вънуци".

Первая проблема, какую надо разрѣшить, и сводится къ тому, зачѣмъ понадобились автору „Слова о Полку Игоревѣ" древніе языческіе боги? Она тѣсно связана, конечно съ выясненіемъ взгляда автора Слова на языческихъ боговъ. Что онъ думалъ о нихъ? какъ понималъ ихъ? Почерпнуть изъ „Слова о Полку Игорѣ" содержащіяся тутъ свѣдѣнія о язычествѣ, нельзя иначе, какъ разрѣшивъ эту задачу.

На „Слово о Полку Игоревѣ" существуетъ два взгляда. Наиболѣе распространенъ тотъ, согласно которому этотъ памятникъ близокъ къ извѣстнымъ намъ изъ позднѣйшей древней письменности и изъ записей съ устъ народа старинамъ. „Слово о Полку Игоревѣ"—своеобразное произведеніе былевой эпопеи [1]). Недавно проф. Ѳ. Е. Коршъ, изучая ритмъ Слова, пришелъ къ тому заключенію, что и „стихосложеніе роднитъ Слово съ одной стороны съ великорусскими былинами, съ другой—съ малорусскими думами" [2]). Въ своемъ

[1]) Таковъ былъ взглядъ и проф. И. Н. Жданова. Сочиненія. Т. I. Спб. 1904 (изд. Акад. Наукъ). Стр. 347—355. Ср. Лонгиновъ. Слово о Полку Игоревѣ. Одесса 1912.

[2]) Ѳ. Е. Коршъ. Слово о Полку Игоревѣ. Спб. 1909. „Изслѣдованія по русскому языку". Т. II, вып. 6-ой, изд. Академіи Наукъ. Я всюду поль-

изданіи Слова проф. Θ. Е. Коршъ и разбилъ его на строки соотвѣтствующія былиннымъ стихамъ. Однако уже давно знатокъ былевой поэзіи проф. Вс. Θ. Миллеръ доказывалъ, что толковать „Слово о Полку Игоревѣ", слѣдуетъ при свѣтѣ образцовъ византійской ученой риторики. Этому мнѣнію вторилъ и Александръ Ник. Веселовскій. Такой взглядъ на Слово правда не привился вполнѣ, но подъ его вліяніемъ на автора Слова принято уже смотрѣть, не какъ на нѣкоего народнаго сказителя-пѣвца, а скорѣе, какъ на образованнаго по своему времени книжника. Послѣдній взглядъ совсѣмъ недавно одинъ украинскій филологъ поддерживалъ сопоставленіемъ ритма Слова съ византійскимъ стихосложеніемъ. Онъ произвелъ такимъ образомъ ту же работу надъ текстомъ Слова, что проф. Θ. Е. Коршъ, но исходилъ изъ совершенно другихъ предпосылокъ [1]).

Разрѣшать очень трудную историко-литературную проблему о „Словѣ о Полку Игоревѣ" мнѣ въ данномъ случаѣ отнюдь не приходится. Памятникъ важенъ намъ лишь ad hoc. Но мнѣ предстоитъ въ свою очередь всетаки высказать кое-какія общія соображенія, потому что иначе не подойдешь къ частному важному мнѣ для цѣлей данной работы сужденію о Словѣ.

Наиболѣе существеннымъ, какъ первый подходъ къ пониманію Слова, мнѣ представляются упоминанія о Боянѣ и приводимыя изъ него цитаты. Зачѣмъ ссылается авторъ Слова на Бояна? Авторитетъ для него Боянъ или нѣтъ? Ссылки на Бояна, мнѣ кажется, ясно показываютъ, что авторъ Слова—новаторъ. Онъ создалъ такое художественно-литературное произведеніе, какихъ раньше не было, и вотъ это надо оцѣнить прежде всего и по возможности полностью; это облегчитъ намъ проникновеніе въ тѣ или иные встрѣчающіе въ Словѣ образы и обороты. Въ самомъ дѣлѣ. Ссылки на

зуюсь текстомъ Θ. Е. Корша, какъ послѣдней попыткой его филологическаго изданія.

[1]) Вс. Θ. Миллеръ. Взгляды на Слово о Полку Игоревѣ. Москва. 1877. А. Н. Веселовскій. Новый взглядъ на Сл. о П. Иг. *Журн. Мин. Нар. Пр.* 1877, августъ. Дальнѣйшую литературу см. у П. В. Владимірова. Сл. о П. Иг. Кіевъ. 1894. Володимир Бирчакъ Візантійска церковна пісня і Сл. о П. Иг. *Записки Науковаго Товариства імени Шевченка.* Т. XCV. 1910. III В.

Бояна трехъ родовъ. Въ концѣ Слова авторъ приводитъ два изрѣченія Бояна; сначала (стихи 502—507):

Тому вѣщій Боянъ и пьрвое
припѣвку съмысленыи рече:
„Ни хытьру, ни горазду,
ни пътицю (, ни звѣрю, ни) г[ор]а[з]ду
Суда Божія не минути“,

и уже въ самомъ концѣ (стихи 627—631):

(помяну припѣвъку Бояню)
пѣснотворьця стараго времене,
Ярославля, Ольгова, Когания:
„Хоти тяжько ти, головѣ, кромѣ плечю,
зъло ти, тѣлу, кромѣ головы“.

Нѣсколько иной характеръ имѣетъ воспоминаніе о томъ, какъ отнесся Боянъ къ пораженію литовцами Изяслава, сына Василькова:

И се хытьрый Боянъ ти рекъ:
„Дружину твою, къняже,
пътицѣ крилы пріодѣ(ша),
а звѣріе кровь полизаша“. (451—454)

Здѣсь Боянъ говоритъ такія слова, которымъ авторъ Слова, повидимому, вовсе не сочувствуетъ и это приближаетъ насъ къ первымъ тремъ упоминаніямъ Бояна, гдѣ авторъ Слова съ нимъ какъ будто полемизируетъ.

Знаменитый образъ, представляющій Бояна играющимъ всѣми своими десятью пальцами по струнамъ, точно десять соколовъ пустилось на стадо лебедей, приведенъ для того, чтобы противопоставить манерѣ Бояна, свой собственный способъ изложенія.

Начяти же ся тъй пѣсни
по былинамъ сего времена,
а не по замышленію Бояню.

Въ чемъ же различіе? Зачѣмъ эта оговорка? Судя по приводимымъ въ Словѣ отрывкамъ изъ Бояна, пѣсни его принадлежали къ тому роду поэтическаго творчества, что Ал-ндръ Н. Веселовскій въ своей Поэтикѣ называлъ „лирико-эпическимъ“. Если бы о современныхъ событіяхъ пѣлъ Боянъ, то замыселъ запѣва былъ бы въ образахъ изслѣдованнаго тѣмъ же Веселовскимъ психологическаго параллелизма (стихи 59—31):

Не буря соколы занесе
черес поля широкои
галици стады бѣжать Дону великому,

либо (стихи 64—66);

Комони ръжуть за Сулою,
звьнить слава въ Кыевѣ
трубы трубять въ Новѣ городѣ.

Выборъ между тѣмъ или инымъ запѣвомъ опредѣлилъ бы исходъ войны. Вѣдь вотъ, когда одолѣли Литовцы Изяслава Васильковича,—

се хвтърыи Боянъ ти реклъ:
„Дружину твою, кънянже,
пьтвцѣ крилы пріодѣ(ша),
а звѣріе кровь полизаши“. (451—454).

Достанься побѣда Половцамъ при первомъ набѣгѣ Игоря и Всеволода, и сталъ бы Боянъ пѣть, что молъ не сокола занесены вѣтромъ въ чужую сторону, а робкіе и слабыя „галицы стада“; а случись побѣда, напротивъ, тогда оказалось бы, что ржанье коней за Сулою отдается звономъ славы и въ Кіевѣ, и въ Новѣгородѣ. Боянъ не удерживался бы отъ сужденія; онъ либо пѣлъ славу князьямъ, прославлялъ ихъ подвиги, либо осуждалъ, высмѣивалъ. Таковымъ и представлялся автору Слова замыселъ пѣсенъ о событіяхъ. Лирическій складъ—ихъ основное назначеніе. Вѣдь не одинъ Боянъ—

Ту Нѣмьци и Венедици, ту Грьци и Морова
поють славу Святославлю,
кають кънязя Игоря,
иже погрузи жиръ
въ днѣ Каялы, рѣкы Половьчьскыѣ. (283—287).

Пѣть „славу“, либо пѣть „караніе“—вотъ назначеніе дружинной поэзіи, которое обычно и традиціонно.

Пѣть „славу“ авторъ Слова не только не отказывается, но въ концѣ своей поэмы, по своему призываетъ къ тому же:

Съдрави кънязи и дружина,
побараюче за христіяны на поганыѣ полкы!
Къняземъ слава и дружинѣ!

Но я противопоставилъ пѣнью славы „каранія“—выраженіе, взятое изъ „Слова нѣкоего Христолюбца и наказаніе отца духовнаго“. Тутъ среди прочихъ запретныхъ для христіанина обрядовъ и вѣрованій сказано: „оканнаа желенѣя и караніа на пирахъ“. Мы видѣли, что „желенѣя“ означаетъ заплачки. „Караніа на пирахъ“ вполнѣ точно опредѣляетъ такое дружинно-застольное пѣніе, когда не „славу поютъ“, а „каютъ“. Совершенно сообразно съ запретомъ выраженнымъ въ „Словѣ нѣк. Христолюца и наказанія отца духовнаго“ и авторъ Слова, повидимому, отвергаетъ вотъ эту лирику пѣсенъ Бояна. Не надо „каять“, не надо пѣть „караніа на пирахъ“. Прекратить каранія значитъ тоже упорядочить пиршество, вносить въ него христіанское благолѣпіе. Но важнѣе всего, что взаимные укоры еще болѣе разжигаютъ раздоръ. Не надо пѣть караній, потому что не вина того или иного князя, если „храбрыхъ Русичей“ одолѣла степь, не вина и дружины. Не было бы раздоровъ и забыванья „великаго“ ради „малаго“, дружно встала бы Русь на поганую степь и окончательно одолѣла бы ее. Не даромъ, говорилъ Серапіонъ „Погании закона Божія не ведуще не оубиваютъ единовѣрныхъ своіхъ, ни ограбляють, ни обидят, ни поклепают, ни оукрадут, не запрутся чюжаго. Всякъ поганыи брата своего не продасть, но кого въ них постигнет бѣда, во їскупять его і на промыслъ дадуть ему“... Надо брать примѣръ хоть съ поганыхъ!

Авторъ „Слова о Полку Игоревѣ“—тоже лирикъ. И его поэма лирико-эпическая. Еще не произошелъ тотъ переходъ къ спокойному повѣствованію въ застывшихъ формахъ и условныхъ пріемахъ; не случилось и забвенія точно воспроизводимыхъ историческихъ событій; это—согласно Поэтикѣ Веселовскаго—составляетъ сущность возникновенія эпопеи, какъ отдѣльнаго вида творчества. Но лирико-эпическій складъ Слова вовсе не развивается въ сторону эпопеи. Передъ нами поэтическая публицистика. „Слово о Полку Игоревѣ“ — какъ бы особый родъ политическаго поученія. Это произведеніе дружинника-книжника, по своимъ воззрѣніямъ близкаго къ авторамъ „Повѣсти Временныхъ лѣтъ“. Отсюда и совпаденіе въ самомъ повѣствованіи о событіяхъ. Одна среда, одинъ кругъ идей и убѣжденій создали и „Повѣсть временныхъ лѣтъ“, и „Слово о Полку Игоревѣ“.

Какъ въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ давнымъ давно забыто языческое прошлое, оно стало достояніемъ исторіи и для современной политики: паганые это только политическіе враги Руси—Половцы, такъ и въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ нѣтъ страха передъ тѣми богами, чье капище стояло когда то въ Кіевѣ на горѣ, „внѣ Теремнаго Двора“. Незачѣмъ замалчивать древнихъ боговъ. Вовсе они не бѣсы. Когда авторъ Слова называетъ Баяна: „Велесовъ вънуче“ (стихъ 63), онъ, разумѣется, не хочетъ его оскорбить или смѣшать съ нечестью. Еще меньше можно ждать чего либо подобнаго отъ этихъ выраженій (стихи 196—198):

погибашеть жизнь Дажьбожа вънука

или (стихъ 233):

въстала обида въ силахъ Дажьбожа вънука.

Конечно всѣ симпатіи, все чувство единовѣрнаго и единокровнаго родства и преданности у автора Слова на сторонѣ тѣхъ, кого онъ зоветъ потомками языческихъ боговъ. Въ лѣтописи мы и находимъ тотъ новый взглядъ на язычество, который дозволилъ, чтобы такъ просто, даже интимно, любовно обращался книжникъ-христіанинъ съ именами язы-

ческихъ боговъ. Еще въ рѣчи философа говорилось: „творяще бо кумиры въ имена мертвыхъ человѣкъ, бывшимъ овѣмъ царемъ, другымъ же храбрымъ, волъхвомъ и женамъ прелюбодѣйницамъ“ [1]). Подъ 1114 годомъ въ лѣтопись вписава миѳологическая генеологія. Нѣкій царь-кузнецъ Сварогъ названъ отцемъ Дажьбога, представленнаго тоже царемъ. Въ этой генеологіи особое мѣсто отводится н Ѳеосту-Гефесту, общему родоначальнику всего поколѣнія этихъ боговъ-царей, почему-то пріуроченныхъ къ Египту и одобренныхъ за то, что они установили единобрачіе. Сварогъ и Дажьбогъ сотворены кумирами во имя „бывшаго царя“ [2]).

Таковъ еще одинъ новый взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ. Они—предки наши; по нечестію ихъ нѣкогда обоготворяли; позлѣ же принятія крещенія перестали люди заблуждаться и теперь, вовсе не содрагаясь при имени какого либо языческаго бога, отлично понимаютъ, что имя это просто принадлежало такому же человѣку, только человѣку выдающемуся, такъ что стоитъ даже и вспомнить его добромъ. Внѣ лѣтописи подобный взглядъ выраженъ въ русской вставкѣ „Хожденія пресвятыя Богородицы по мукамъ“. Тутъ представлены мученія, какъ повѣрившихъ и обоготворившихъ „юже бѣ тварь Богъ на работоу створилъ“, такъ и тѣхъ, кто „богы назваша“ еще и „челевчьска имена“: Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна [3]); всѣмъ имъ страдающіе теперь передъ сошедшей въ адъ Богородицей нечестивцы „на боги обратнвша“ вѣровали и клали требы. Подобный взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ называется эвгемеризмомъ. Онъ довольно распространенъ въ патристикѣ. Изъ западныхъ историковъ его придерживаются многіе историки, писавшіе объ язычникахъ. Такъ думалъ объ Одинѣ Саксонъ Грамматикъ. На этомъ строилась генеологія англо-саксонскихъ властителей. Борясь противъ язычниковъ, на западѣ христіанскіе проповѣдники какъ бы говорили германцамъ: вы чтите Одина, считаете его богомъ, но Одинъ просто вашъ предокъ, великій царь; вы ошибаетесь; одинъ только есть

[1]) Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 79.

[2]) Тамъ же, стр. 279.

[3]) У Срезн. Др. п. р. п. и яз. X (4⁰), стр. 553.

Богъ на землѣ и на небѣ. До самой эпохи возрожденія будетъ упорно держаться эвгемерическая теорія въ миѳологіи. Изъ сопоставленныхъ тутъ памятниковъ мы видимъ, что такого же мнѣнія въ XII в. держались и русскіе книжники, а среди нихъ и авторъ Слова.

Значитъ, когда авторъ „Слова о Полку Игоревѣ" въ своемъ риторическомъ обращеніи къ Бояну восклицалъ, противоставляя его манерѣ свою собственную (стихи 62—66):

Чи-ли въспѣти было, вѣщии Бояне,
Велесовъ вънуче:
„Комони ръжуть за Сулою,
звьнить слава въ Кыевѣ,
трубы трубять въ Новѣгородѣ",

онъ пользовался какимъ-то установленнымъ среди истолкователей древне-русской миѳологіи генеологическимъ построеніемъ, согласно которому Велесъ или Волосъ ничто иное, какъ родоначальникъ Бояна, а можетъ быть и вообще баяновъ. Нѣкогда стояло капище Волосу въ Кіевѣ на Подолѣ; нечестивая чудь поклонялась каменному идолу Волоса въ Ростовѣ; его звали „скотіемъ богомъ", и въ лѣтописи записаны клятвы языческой Руси при заключеніи договоровъ съ Византіей тѣмъ же богомъ. Но Волосъ вовсе не богъ какой то, и не демонъ, какъ думали еще недавно „новые люди" изъ принявшей христіанство Руси; это—знаменитый человѣкъ по неразумѣнію возведенный въ боги. Такимъ представляется мнѣ воззрѣніе автора Слова, легшее въ основаніе этого названія Бояна Велесовымъ внукомъ. Остается только совершенно неяснымъ, почему именно Боянъ или баяны происходятъ отъ Велеса и какая связь между тѣмъ торговымъ культомъ Волоса, какъ бога богатства, считавшагося по количеству скота, какой намѣтился раньше, когда были сопоставлены свидѣтельства о немъ памятниковъ, и связь его съ поэзіей. Можетъ быть надо понимать такъ, что богъ торговли оказывался и богомъ вообще культуры, отчего Велесъ представлялся въ XII в. книжникомъ, родоначальникомъ всей древней культуры и всего искусства, а въ частности и пѣснетворчества, такъ тѣсно связаннаго въ дружинномъ быту съ роскошью пиршества. Боянъ—богачъ.

Два раза названъ и Дажьбогъ (стихи 194—198):

Тъгда при Ользѣ Гориславличи
сѣяшеть ся и растяшеть усобицами,
погыбашеть жизнь Дажьбожя вънука,
въ тяжькыхъ крамолахъ
вѣци (ся) человѣкомъ съкоротиша,

и въ другомъ мѣстѣ (231—236):

Уже бо, братіе, невеселая година въстала;
уже пустыни силу прикрыла;
въстала обида въ силахъ Дажьбожя вънука,
вътупила дѣвою на землю Трояню,
въсплескала лебедиными крилы на синѣмъ мори
у Дону плѣщючи,
убуди жирьна веремена.—

Онъ—также родоначальникъ. Правда не совсѣмъ ясно изъ контекста, кто собственно внукъ Дажьбога. Во второмъ случаѣ, повидимому князь Игорь. А въ первомъ рѣчь идетъ о событіяхъ на той же рѣкѣ Каялѣ, имѣвшихъ мѣсто во времена Олега Святославича. На этотъ разъ внукъ Дажьбога вовсе не Игорь. Мнѣ кажется, что понять оба мѣста нельзя иначе, какъ принявъ слова: внукъ Дажьбога за собирательное. Внукъ Дажьбога nomen gentis: Черниговъ или черниговская Русь. Какимъ знаменитымъ человѣкомъ или властителемъ либо общимъ родоначальникомъ цѣлаго племени, какъ это часто представляли себѣ историки тѣхъ временъ считался Дажьбогъ—мы не имѣемъ возможности заключить изъ даннаго контекста. Но, что дѣло идетъ о той части Руси, какая имѣла князьями Ольговичей, въ этомъ едвали допустимо сомнѣніе. А разъ это такъ, то книжникъ, проникнутый дружинными идеалами, едвали могъ, чтобы онъ ни думалъ о Дажьбогѣ, отнести его къ такой мѣстности или къ такому племени, гдѣ не было на самомъ дѣлѣ мѣста культу этого бога. Упоминанія Дажьбога въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, такимъ образомъ подтверждаютъ, по крайней мѣрѣ относительно Дажьбога высказанное въ предшествующей главѣ предположеніе, что Вла-

димиръ валючилъ въ свой Пантеонъ этого бога, таàъ каàъ это былъ богъ одвого изъ подчиненвыхъ ему славяно-русскихъ племенъ.

При свѣтѣ этихъ толкованій смысла, лежащаго въ основѣ эпитетовъ внукъ Велеса и внукъ Дажьбога, слѣдуетъ понимать и значеніе названныхъ въ „Словѣ о Полку Игоревѣ" „Стрибожи внуци" и великій Хорсъ. Каàъ бы ни были сложны мои построенія, вѣдь одно несомнѣнно: авторъ Слова держался эвгемерическаго взгляда на языческихъ боговъ, а стало быть ему совершенно чужды были толкованія ихъ какъ бѣсовъ или ааàъ обоготворенія природѣ. Между тѣмъ широко распространены опредѣленія: Стибогъ—богъ вѣтра, Стрибожи внуци—вѣтры, Хорсъ—богъ солнца, и именно на основаніи того контекста, въ аакомъ они названы Словѣ. Ниааанхъ другихъ, почерпаемыхъ изъ еще кааого-нибудь памятниаа данныхъ для этого вовсе вѣтъ. Еще Дажьбогъ названъ солнцемъ, въ приведенной только что лѣтописной отмѣткѣ подъ 1114 годомъ. О Хърсѣ и Стрибогѣ вовсе нѣтъ никакихъ дополнительныхъ извѣстій.

Послѣ побѣды на Дону Игорь и Всеволодъ настигнуты половецкими ханами Кзою и Кончакомъ на рѣвѣ Каялѣ во время стоянки (стихи 138—139):

Быти грому великому
ити дождю стрѣлами съ Дону великого.

Авторъ Слова предупреждаетъ о томъ, что сейчасъ наступитъ разсказъ о бѣдствіи „Ольгова храбраго гнѣзда" (стихи 143—150):

О, Русьсаая земле! уже зашьла за шеломень ми еси.
Се вѣтьри, Стрибожи вънуци,
вѣютъ съ моря стрѣлами
на хоробрыѣ пълкы Игоревы;
земля тутьнеть, рѣкы мутьно текуть;
пороси поля прикрываютъ, стязи глаголютъ.
Половьци идутъ отъ Дона и отъ моря
и отъ вьсѣхъ сторонъ.
Русьскыѣ пълкы оступиша дѣти бѣсови...

Возможно ли, читая данное мѣсто безъ предвзятой и навязчивой мысли о томъ, что Стрибогъ—богъ вѣтра, понимать: „Стрибожи вънуци“, какъ приложеніе къ вѣтрамъ, несущимъ на русскихъ половецкія стрѣлы? Мнѣ представляется чрезвычайно страннымъ, чтобы христіанскій поэтъ въ такомъ центральномъ драматическомъ мѣстѣ своей поэмы, вдругъ вспомнилъ, что Стрибожими внуками его предки считали въ языческую пору вѣтры. Искусная стрѣльба изъ лука требовала, чтобъ стрѣлы пускались по вѣтру, а не противъ него или не поперекъ ему. Поэтому помощь бога вѣтра, казалось бы, естественна. Но, тѣмъ болѣе, неужели половецкимъ стрѣламъ помогаетъ мѣтко попадать въ русскіе полки славянскій богъ?

Уже скорѣе было вспомнить о богѣ вѣтра, когда плачется Ярославна (стихи 524—532):

О вѣтре, вѣтрило!
чему, господине, насильно вѣеши?
чему мычеши хыновьскыѣ стрѣлкы
на своею нетрудьною крильцю
на моеѣ лады воѣ?
Мало ли ти бяшеть
горѣ подъ облокы вѣяти,
лелѣючи кораблѣ на синѣ мори?
чему, господине, мое веселіе по ковылію развѣя?

Олицетворяется вѣтеръ. Онъ какъ живой. Но никакихъ миѳологическихъ представленій не вызвалъ его образъ. Естественно и логично видѣть въ этихъ словахъ: Стрибожи вънуци только одно—обращеніе къ кому то, кто происходитъ отъ Стрибога, потому что вспомнился древній культъ Стрибога въ его отношеніи къ данной мѣстности или къ данному племени. Стрибожіе внуки—тоже nomen gentis. Реторическія обращенья такъ часты въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, что даже по этому одному соображенію лишь самыя вѣскія доказательства должны бы разрѣшить въ данномъ мѣстѣ поэмы не усматривать обращенія. Нѣтъ, Стрибога на основаніи этого контекста отнюдь ни коимъ образомъ нельзя возводить въ боги вѣтровъ. Никакихъ нѣтъ въ пользу этого соображеній, кромѣ отброшенной миѳологической теоріи, основанной на

чисто произвольномъ толкованіи образовъ античной миѳологіи, распространенномъ на всѣ прочія.

Равнымъ образомъ ни откуда не слѣдуетъ, чтобы Хърсъ былъ богомъ солнца. Чтобы получить такое пониманіе пришлось уже совершенно фантастически толковать контекстъ „Слава о Полку Игоревѣ“, въ которомъ упоминается это языческое божество. Про Всеслава сказано, что онъ за одну ночь волкомъ домчался отъ Кіева до Тьмутараканя (стихи 492—497):

Вьсеславъ кънязь людемъ судяшеть,
къняземъ городы рядяшеть,
а самъ въ ночь волкъмъ рыскашеть:
изъ Кыева дорискашеть
до куръ Тьму торокани;
великому Хърсови вълкъмъ путь перерыскашеть.

Послѣдній стихъ принято понимать такъ, что Всеславъ пересѣкъ путь солнцу. Но вѣдь дѣло идетъ о ночи?! Какъ можно вызывать представленіе о солнцѣ при описаніи скорости ночного пути? Напротивъ такъ ясно станетъ это мѣсто и такое яркое представленіе о быстротѣ рысканья волкомъ Всеслава получится, какъ только мы допустимъ, что великій Хърсъ—nomen gentis, а отсюда nomen loci. Великъ Хърсъ, т. е. обширна та мѣстность, гдѣ поклонялись Хърсу, а ее пробѣжалъ Всеславъ въ одну ночь.

Между Кіевомъ и Тьмутараканью бродили тѣснимыя Печенегами угрскіе и тюркскіе племена; изъ нихъ Торки еще во времена Владимира подчинились его державѣ. Такъ какъ Хърсъ по мнѣнію языковѣдовъ слово тюркскаго происхожденія, что можетъ быть правдоподобнѣе при томъ контекстѣ, въ какомъ идетъ рѣчь о Хърсѣ, какъ признать его богомъ именно Торковъ? Тогда объяснится и то, зачѣмъ включилъ Владимиръ и это божество въ свой Пантеонъ. Разъ изъ политическихъ расчетовъ свой собственный дружинно-рюриковскій Перунъ долженъ былъ быть обставленъ богами подчиненныхъ Игоревичамъ племенъ и народцевъ, въ немъ должно было быть отведено мѣсто и Хърсу. И въ данномъ случаѣ, чтобы такъ понять это мѣсто, вовсе не надо памятовать и

объ эвгемерическихъ взглядахъ на язычество автора Слова. Даннаго мѣста вообще иначе вовсе нельзя понимать. Да и были ли въ XII Торки и другіе остатки приморскихъ угро-тюрковъ христіанизованы? Едвали. Крестилась Русь. О томъ, чтобы вмѣстѣ съ нею крестились какой либо изъ народцевъ степи, хотя бы они и находились подъ главенствомъ Руси, мы не имѣемъ извѣстій. Значитъ, такая страна, молившаяся Хърсу, и оставалась страною великаго Хърса, когда возникла поэма о несчастномъ походѣ князя Игоря.

„Слово о полку Игоревѣ" во всякомъ случаѣ отнюдь не противорѣчитъ тому пониманію боговъ Владимира, какое я предложилъ въ предшествующей главѣ. При эвгемерическихъ воззрѣніяхъ автора этой знаменитой поэмы мое толкованіе лишь пріобрѣло большую вѣскость.

XV.

Многобожіе.

При изученіи древне-германскаго язычества принято сокращать количество боговъ, о которыхъ до насъ дошли свѣдѣнія. Этимъ и получается система „воззрѣнія язычниковъ на природу“, столь дорогая до сихъ поръ мифологамъ. Равенство „аттрибутовъ“ или „мифологической природы“, болѣе или менѣе установленныхъ путемъ сложной сѣти сближеній и сопоставленій, приводитъ мифологовъ къ заключенію, что такой-то богъ въ сущности иная ипостась такого то. Получаются ряды уравненій: Ing=Njörd, Njord=Nertus, Ing=Freir, Phol=Balder [1]) и т. д. А отсюда возможны и сопоставленія боговъ одного индоевропейскаго народа съ богами другого. Если тожество установлено, оно позволяетъ восходить и дальше къ индо-европейской порѣ, пользуясь тѣмъ же принципомъ, по какому филологъ восходитъ отъ болѣе новыхъ языковъ къ пра-германскому, пра-славянскому, пра-кельтогальскому и т. п. Признано напр. что старо-сѣверный богъ Tyr, былъ когда-то обще-германскимъ или, что—тоже, восходитъ къ пра-германскому *Tiuz, восходящему въ свою очередь къ пра-индо-европейскому *Tiwar, общему родоначальнику боговъ соотвѣтствующихъ, греко-римскому Зевсу. [1])

---

[1]) См. напр. R. Meyer Altgermanische Religionsgeschichte. Lpz. 1911, SS. 193—194, 196—197, 204, 312.

[1]) Ibid. S. 181—184.

Было время, когда подобную, основанную на филологіи, а не на исторіи-религій систему старались примѣнить и къ нашимъ русскимъ языческимъ богамъ.

Однако правдоподобно ли предположить, что въ такую отдаленную пору, какъ пра-индо-европейская, представленія о богахъ были ближе къ однобожію, чѣмъ въ такъ наз. историческую эпоху, когда передъ нами отдѣльные народы съ болѣе или менѣе слагающимся государственнымъ и жречески-религіознымъ строемъ? То толкованіе древне-русскихъ боговъ, какое предложено въ этой книгѣ во всякомъ случаѣ скорѣе центро-бѣжно, чѣмъ центро-стремительно. Ни изъ какихъ памятниковъ нельзя вывести заключенія, что боги Владимира представляли изъ себя какую-либо систему воззрѣнія народнаго на природу, и рѣшительно ничто не роднитъ ихъ ни съ какимъ богомъ германскихъ и или греко-италійскихъ народностей, кромѣ очень позднихъ и мало достовѣрныхъ мудрствованій книжниковъ.

Напротивъ, изъ вполнѣ опредѣленныхъ показаній древнихъ писателей, знавшихъ древнее язычество европейскихъ и въ частности славянскихъ народовъ, вытекаетъ, что одна изъ рѣзко бросавшихся въ глаза особенностей язычества всѣхъ варварскихъ народовъ Европы въ моментъ столкновенія съ христіанствомъ было многобожіе т. е. большое количество мелкихъ боговъ, домашнихъ, племенныхъ и болѣе значительныхъ, обоготворяемыхъ въ городахъ. Титмаръ Мерзебургскій говоритъ о западныхъ славянахъ: „Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur, et simulacra demanorum singula ab infidelibus coluntur“. [1]) То же пишетъ и Гельмогольцъ, причемъ какъ бы предупреждаетъ не смѣшивать племенныхъ и городскихъ боговъ съ домашними богами: „Praeter penates et idola quibus singula oppida redundabant“ [2]). Вотъ этими свидѣтельствами я предложилъ бы пользоваться съ тѣмъ же довѣріемъ, какого я просилъ и для нашихъ поученій. Оба автора хроникъ говорятъ, что боговъ было много и что они были племенные. Не будемъ оспаривать этого, и тогда съ одной стороны мы получимъ подтвержденіе для высказаннаго

[1]) VI 25.
[2]) I, 163.

уже предположенія, что боги Владимира не только не боги всего славянства, но даже и не всѣхъ сѣверо-восточныхъ славянскихъ племенъ, а съ другой мы пріобрѣтемъ опору и для признанія, что существовали мелкіе боги и число ихъ было весьма значительно. Слова Гельмольца и Титмара въ настоящее время подтверждаются и данными археологіи. Цѣлое множество древне-славянскихъ идоловъ найдено среди западныхъ славянъ. Они всѣ одного типа и всѣ они съ оружіемъ, что такъ подходитъ для бога города т. е. собственно крѣпости или кремля и для бога племени т. е. военно-политической единицы [1]).

Наши памятники правда не говорятъ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ о множествѣ боговъ чтимыхъ славянами-язычниками; но косвенно именно на множество указываютъ эти слова Древнѣйшаго Свода о ниспроверженіи идоловъ: „Володимеръ же повелѣ кумиры испровреци, овы иссѣщи, а другы огневи предати“ [2]). То же сказано и въ Корсунской Легендѣ, причемъ тутъ далѣе идетъ сообщеніе о томъ, какъ Волосъ былъ брошенъ въ Почайну, а Перуна, „не яко древоу чюющю, но на пороуганяе бѣсоу иже прельщаше симь образъмъ челоиѣкы“, тащили, привязавъ къ хвосту лошади по Бернчеву, били и доволокли до Днѣпра [3]). Значитъ упоминаніе вообще о кумирахъ не относится ни къ Волосу, ни къ Перуну. Разумѣлъ ли лѣтописецъ лишь тѣхъ другихъ пять идоловъ, что стояли рядомъ съ Перуномъ? Едвали. Всего правдоподобнѣе видѣть тутъ указаніе на все огромное множество всевозможныхъ божковъ и боговъ, какимъ молилось разноплеменное населеніе Кіева. При свѣтѣ этого соображенія мы, можетъ быть, дадимъ вѣру и этому извѣстію отвуда то извлеченному Татищевымъ. Подъ 912 годомъ онъ замѣчаетъ: „Сея же зима погорѣ небо и столбы огневые ходили отъ Руси ко Греціи, сражающеся. Олегъ же принесе жертвы многи умилостивляя боговъ своихъ нечистыхъ“ [4]). Опять свидѣтельство о томъ, что боговъ было много.

---

[1]) См. ихъ изображенія въ Mythologie slave L. Leger Paris. 1902.

[2]) Шахм. Раз. текстъ стр. 561, 11—13.

[3]) Шахм. въ Сборн. Лам. т. II стр. 1143—1144.

[4]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 35 прим. 5-ое.

Приведу въ подтвержденіе этихъ общихъ соображеній одно въ высшей степени любопытное замѣчаніе, находящееся въ толкованіяхъ на „Слово о законѣ и благодати“, сообщенныхъ Н. К. Никольскимъ. Идетъ текстъ пр. Исаіи (II, 18—19) и затѣмъ прибавлено: „видѣхомъ бо сему пророчеству по истинѣ скончаніе по явленіи Сына Божія. Видѣвше бо многи истину и власть благочестія съвладѣютъ и приимше вси скрыша въ пещерахъ кумиры своя, да ихъ корьминици не жьгуть огнемъ“. Дальше—продолженіе того же мѣста изъ пр. Исаіи (II 20—21) и затѣмъ тоже почти слово въ слово: „и мы бо сами свидѣтели есмы сему, сами зрѣвьше рыдати подобьна лихьновеніа прелести их...“ [1]) Гдѣ происходитъ дѣйствіе? Вѣдь Исаія не говоритъ, что кумировъ носили въ пещеры, онъ не говоритъ такъ же, чтобы ихъ жгли. Сказано лишь, что человѣкъ броситъ своихъ идоловъ кротамъ и летучимъ мышамъ и войдетъ въ разсѣлины скалъ, боясь гнѣва Божія. Слова: „мы бо сами свидѣтели“ заставляютъ думать, что тутъ воспоминаніе о чемъ-то, что дѣйствительно происходило при крещеніи Руси. Замѣчаніе лѣтописи, что однихъ боговъ пожгли, а другихъ разбили, приводится обыкновенно какъ свидѣтельство о существованіи у насъ и каменныхъ и деревянныхъ боговъ [2]). Волосъ стоявшій въ Ростовѣ былъ каменный [3]). Перунъ былъ согласно его хорошо извѣстному описанію деревянный съ серебряной головой и золотыми усами [4]). Тѣ божки, о которыхъ мы только что узнали изъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“ очевидно деревянные, разъ они должны быть сожжены.

Деревянные боги могутъ быть поставлены въ связь съ сельско-хозяйственными культами, и оттого именно ихъ и надо признать общенародными обиходными богами, далекими отъ зачатковъ государственности. Вотъ какое сопоставленіе хозяйственнаго значенія огня, священнаго дерева и идола находится въ Библіи. На него, кажется, совсѣмъ не обращали вниманія ни фольклористы, ни историки религіи. А

---

[1]) Матер. др. р. дух. письм. стр. 38 отд. отт.

[2]) Проф. Айналовъ Изображенія древне-русскихъ боговъ. Отчетъ Спб. Университета за 1904 г.

[3]) Тамъ же стр. 16.

[4]) Лейб. Св. Лѣт. стр. 71.

между тѣмъ отъ него такъ и вѣетъ наивной и первобытной вѣрой. Прислушаемся сначала къ этимъ словамъ Премудрости Соломона (гл. 13):

> 10. Но болѣе жалки тѣ, и надежды ихъ— на бездушныхъ, которые называютъ богами дѣла рукъ человѣческихъ, золото и серебро, издѣлія художества, изображенія животныхъ, или негодный камень, дѣло давней руки.
>
> 11. Или какой-либо древодѣлъ, вырубивъ годное дерево, искусно снявъ всю кору и, обдѣлавъ красиво, устроилъ изъ него сосудъ, полезный къ употребленію въ жизни,
>
> 12, а обрѣзки отъ работы употребилъ на приготовленіе пищи и насытился;
>
> 13. одинъ же изъ обрѣзковъ, ни къ чему ни годный, дерево кривое и сучковатое, взявъ, старательно округлилъ на досугѣ и, съ опытностью знатока обдѣлавъ его, уподобилъ его образу человѣка.

Значитъ, идолъ приготовляется изъ того же дерева, что служило топливомъ и на выдѣлку утвари. Случайно ли это совпаденіе? Изъ словъ Исаіи (гл. 44) можно заключить что нѣтъ, что тутъ извѣстное традиціонное сочетаніе. Правда и нигдѣ не сказано, чтобы дерево было священнымъ. Но вѣдь мы знаемъ о существованіи священныхъ деревьевъ и у семитовъ.

> 16. Часть дерева сжигаетъ въ огнѣ, другою частью варитъ мясо въ пищу, жаритъ жаркое и и ѣстъ до сыта, а такъ-же грѣется и говоритъ: „хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь".
>
> 17. А изъ остатковъ того дѣлаетъ бога, идола своего, поклоняется ему, повергается передъ нимъ и молится, и говоритъ: „спаси меня, ибо ты богъ мой!"

Все это конечно, въ далекой Малой Азіи и Палестинѣ, все это среди Семитовъ, можетъ быть, за много лѣтъ до Р. Хр.

Но не проливаютъ ли свѣтъ эти библейскія представленiя о сочетанiи дерева, огня, хозяйства и идолопоклонства, на возможность и смыслъ такого же сочетанiя и у совсѣмъ другого народа и въ другую эпоху? Психологiя древо-огне-идоло-поклонства одна для всѣхъ.

Библейское объясненiе того какъ рождается у древо-огнепоклонника новый божокъ, въ примѣненiи къ славянамъ язычникамъ имѣетъ особое значенiе потому, что при помощи него получается связь между идоло-поклонствомъ и очерченной выше народной вѣрой въ основѣ своей, разумѣется, хозяйственной.

Тѣ прямыя указанiя памятниковъ, какiя мы питали о славянскомъ многобожiи открываютъ передъ нами однако лишь болѣе сложную высшую стадiю богопочитанiя. Мы узнаемъ о множествѣ частныхъ боговъ славянъ и варяговъ язычниковъ отъ арабскихъ путешественниковъ, имѣвшихъ случай наблюдать религiозную жизнь населенiя Поволжья только внѣ дома и въ особой обстановкѣ. Арабы шли по торговымъ путямъ и останавливались на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ велась болѣе крупная, повидимому, уже не мѣновая, а денежная торговля. Таковъ извѣстный много разъ приводимый разсказъ изъ Словаря Якута (XII в.), сообщенный тутъ со словъ Ибнъ-Фадлана (X в.). Къ берегу Итиля, т. е. Волги вблизи города,—подразумѣвается вѣроятно городъ Болгаръ, современная Казань,—находилось открытое капище, по серединѣ котораго стоялъ столбъ съ нырѣзаннымъ изображенiемъ человѣчесааго лица; это главный богъ; вокругъ него стояло нѣсколько другихъ идоловъ, а за каждымъ изъ этихъ послѣднихъ по высокому, вкопанному въ землю деревянному столбу. Купцы изъ Русовъ причаливали къ этому мѣсту и каждый изъ нихъ выносилъ съ судовъ въ капище всѣ свои товары, чтобы положить ихъ у подножья главнаго идола. При этомъ купецъ долженъ былъ еще точно, словно давая отчетъ, перечислить сколько у него невольницъ, сколько соболей и прочаго товара и просить у идола за все это ту сумму динаровъ и дѣргемъ, въ какую онъ оцѣнивалъ свои товары. Послѣ этого онъ уходилъ и, какъ видно изъ контекста, въ капище должны были приходить другiе купцы и класть соотвѣтственное количество золота. Если торгъ не удавался, съ тою же просьбой обра-

щались и къ другимъ идоламъ, и при удачѣ приносили жертвы рогатымъ скотомъ и овцами. Часть жертвы шла бѣднымъ, головы убитыхъ животныхъ втыкались на столбы. Арабскій писатель прибавляетъ при этомъ, что жертва поѣдалась за ночь собаками, а руссы считали свои жертвы съѣденными богами. [1]).

Тутъ ясно, что дѣло идетъ о торговыхъ богахъ, почитаемыхъ во всей мѣстности. Но вѣдь капище находилось среди чужихъ, при въѣздѣ въ иностранный городъ. Очевидно когда нибудь всѣ эти боги должны были быть привезены купцами изъ дома и лишь оставлены въ капищѣ разъ на всегда. Весьма вѣроятно, что съ возникновеніемъ каждаго новаго торжища основывались новыя капища. Однако въ какихъ отношеніяхъ стояли къ главному богу второстепенные? Арабскій писатель говоритъ, что они считались его женами и дочерями. Это объясненіе ничего не даетъ. Не будетъ ли правдоподобнѣе предположить, что количество второстенныхъ идоловъ росло, по мѣрѣ того, какъ купцы ставили туда своихъ собственныхъ, привезенныхъ съ родины божковъ? На это какъ будто указываетъ то, что за каждымъ изъ нихъ находился столбъ, тогда какъ главный богъ самъ былъ столпообразенъ. Можетъ быть столбы-то и стояли раньше, а позднѣе передъ ними ставили русскіе купцы привезенныхъ съ собою божковъ. Что славяне возили съ собою домашнихъ идоловъ, мы узнаемъ, напр., изъ Хроники Титмара. Лютичи ходили на войну, неся впереди себя своихъ идоловъ (deos suomet praecedeotes) [2]). Могли ли они тогда отправляться въ торговыя предпріятія безъ своихъ боговъ?

Нѣкоторый свѣтъ на многобожіе славянъ должны бросить свѣдѣнія о почитаніи домашнихъ и племенныхъ божковъ у сосѣднихъ финновъ. Уже много разъ указывалось на то, что финскіе племена сохранили до нашихъ дней древнѣйшіе формы повѣрій, обрядовъ и легендъ, когда-то общихъ у нихъ съ сосѣдними славянами. Русскіе ученые неоднократно обращались къ даннымъ современнаго фольклора нашихъ сѣверо-

---

[1]) А. Я. Гаркави. Сказанія мусульманскихъ писателей о славянахъ и русскихъ. Спб. 1870, стр. 95—96.

[2]) У Pertz'а въ „Monumenta Germ.". T. V p. 811.

восточныхъ инородцевъ, ища у нихъ древнѣйшихъ формъ религіи, быта и поэзіи нашихъ предковъ. Въ свою очередь— и это теченіе усиливается за это послѣднее время—германисты тоже ищутъ у финновъ отраженій древнихъ вѣрованій по преимуществу скандинавскихъ.

Пользоваться данными язычества угро-финскихъ племенъ тѣмъ болѣе правильно съ методологической точки зрѣнія, что уже даннымъ давно найдены у нихъ признаки вѣры въ общихъ чертахъ близкой той, что представлена мною въ настоящей работѣ. И у нихъ широко распространены священныя рощи и священные деревья, священные камни, и источники, т. е. какъ разъ все то, что такъ упорно бичуютъ проповѣди и статьи кормчаго характера [1]). Близость древнеславянскаго волхвованія съ шаманами и кудесниками угрофинновъ уже была оговорена [2]). Угро-финны такъ же, какъ это сдѣлалъ Владиміръ, ставили свои капища на горахъ [3]), а если такъ настаиваютъ „новые люди“ временъ Ярослава, что именно на горахъ появились церкви и кресты, гдѣ раньше были капища, очевидно, что Владиміръ, поставивъ своего Перуна на горѣ, слѣдовалъ установленному обычаю. Капища лопарей и керемети черемисовъ, чувашей, мордвы и вотяковъ почти точка въ точку совпадаютъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о древне славянскихъ мѣстахъ культовъ и жертвоприношеній и въ частности того, что видѣлъ Ибнъ-Фадланъ. Также кругъ, обнесенный деревьями или столбами, также главный богъ посерединѣ, а вокругъ болѣе мелкіе, которыхъ ставятъ въ родственную связь съ главнымъ богомъ [4]).

Любопытное описаніе самаго изготовленія мелкихъ деревянныхъ идоловъ приводитъ Кастренъ. Кастренъ говоритъ, что „сейда“ лопарей дѣлалась изъ комля дерева съ кор-

---

[1]) См. выше стр. 292 и слѣд. О почитаніи лѣсовъ и деревьевъ, камней и источниковъ у угро-финновъ см. Castren. Vorlesungen über die Finnische Mythologie. St. Petersburg 1853, ss. 193—231.

[2]) См. выше стр. 277 и слѣд.

[3]) Castren. l. c. s. 205—207; J. Abercromby The Pre-and-Protohistoric Finns. London 1898, v. I pp. 163—164.

[4]) Castren l. c. SS. 213—215; cp. Wolf von Unwerth. Unterzuhungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Breslau 1911 (Germanische Abhandlungen. Heft 37) SS. 13 u f.

вями повернутыми вверхъ или даже сохраненными въ обычномъ положеніи такъ, чтобы получилась человѣческая фигура [1]). Эта подробность дорога своей аналогіей съ приведеннымъ только что библейскимъ описаніемъ возникновенія идоловъ изъ древа-и-огне-поклонничества. Тутъ очевидно не только чисто механическій пріемъ первобытной скульптуры. Конечно при обиліи лѣсовъ для всякаго деревяннаго издѣлія искусство ваятеля въ значительной степени сводится къ тому, чтобъ найти въ лѣсу подходящее для данныхъ цѣлей дерево. Еще на моей памяти крестьяне ходили въ лѣсъ „найти“ луковедь или вилы. Такъ и говорили „найти“, потому что отдѣлка проста, когда подходитъ для луковеди или вилъ срублевная береза. При изготовленіи божка дѣло очевидно обстоитъ сложнѣе, но библейское указаніе едвали оставляетъ сомнѣніе въ томъ, что лишь особое, само по себѣ священное дерево или дерево, освященное либо обоготворяемымъ само по себѣ, либо жертвеннымъ огнемъ, таило въ своихъ корняхъ изображеніе бога. Иначе говоря, и тутъ божка гораздо болѣе „находили“, чѣмъ изготовляли. Идолъ не былъ тогда и изображеніемъ, а самымъ тѣмъ богомъ, какого представляло собою дерево.

Эти замѣчанія и подводятъ насъ къ разсмотрѣнію интереснаго извѣстія изъ приведеннаго выше толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, что язычники скрыли въ пещерахъ свои кумиры во время крещенія. Если мой домыселъ, что авторъ этого толкованія дѣлаетъ намекъ на крещеніе кіевлянъ при Владимирѣ правиленъ, не разумѣетъ ли онъ кіевскія пещеры, т. е. то самое мѣсто, гдѣ возникла Кіево-Печерская обитель?

Происхожденіе Печеръ около Кіева довольно загадочно. Въ составленномъ Несторомъ „Сказаніи что ради прозвася Печерьской монастырь“ говорится такъ объ преп. Антоніи: „пріиде на холмъ, идѣже бѣ Иларионъ печерьку ископа малу, и възлюби мѣсто то и вселися в немъ“. И далѣе: „собрася братіи к нему яко числомъ 12. К нему же и Θеодосій прішедъ, постриже ся. И ископаша печеру велику, и церковь, и кѣліи яже суть и до сего дни въ печере подъ иѣтхимъ

---

[1]) Castren l. c. s. 203.

монастыремъ“ [1]). Такимъ образомъ надо думать, что начало пещерамъ положилъ Илларіонъ впослѣдствіи первый русскій митрополитъ Кіева, и дѣло его продолжали Антоній и Θеодосій. Однако вѣдь пещеры были не только тамъ, гдѣ они сохранились и до настоящаго времени. Въ Зарубчемъ монастырѣ нѣсколько ниже по теченію Днѣпра нѣкогда тоже были пещеры [2]), что заставляетъ усумниться въ починѣ Илларіона и преп. Антонія и Θеодосія. И во вставкѣ изъ Патерика, вошедшей въ лѣтопись, о пещерѣ Илларіона не сказано вовсе. Тамъ сообщается, что Илларіонъ облюбовалъ лѣсъ на кіевскихъ горахъ, ходилъ туда молиться и построилъ тамъ избу [3]). Мало этого; въ томъ же самомъ Сказаніи Нестора, вошедшемъ въ Патерикъ нѣсколько выше предполагается совершенно иное происхожденіе пещеръ; соотвѣтственно этому иныя подробности и прибытія преп. Антонія въ Кіевъ: „Антоніе же отъиде въ Русію. И пріиде въ градъ Кіевъ, и мысляше, гдѣ пребыти. И походя по монастыремъ, и не възлюби ни въ единомъ же гдѣ бы жительствовати: Богу не волящу. И нача ходити по дебремъ и по горамъ и по всемъ мѣстомъ. И на Брестовое пріиде: и обрете печеру и вселися в ню, юже бѣ ископали варязи,—и в ней пребысть въ велицемъ въздержаніи“ [4]).

Послѣднее извѣстіе, т. е., что пещеры существовали раньше, и возникшій тутъ монастырь лишь воспользовался ими, несомнѣнно правдоподобнѣе. Это подтверждается извѣстіемъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, при чемъ мы находимъ здѣсь объясненіе, какъ того, почему и для какой цѣли были вырыты пещеры въ языческую пору, такъ и самаго стремленія именно на этомъ мѣстѣ основать обитель, какъ оплотъ Христовой вѣры. Нѣкогда въ этихъ пещерахъ расположенныхъ, какъ мы видѣли, подъ священной рощей [5]) хранились языческія святыни, и вотъ совершенно такъ же, какъ горы и холмы, на которыхъ высились капища, очищало

---

[1]) Патерикъ Кіевскаго Печерскаго Монастыря. СПб. 1811 г. (Изд. Археограф. Комм.). Стр. 12—13.

[2]) Срезн. Свѣд. и Зам. т. I, VII стр. 56—57 1-го вып.

[3]) Шахм. Раз. текстъ.

[4]) Патерикъ Кіевск. Печ. Мон. Тоже изд. стр. 12.

[5]) См. выше стр. 323.

отъ скверны христіанство понергая идоловъ, и водружая на мѣсто ихъ кресты и церкви, и въ пещеры проникли иноки; они боролись здѣсь со злымъ духомъ, неустанно искушавшимъ ихъ преданность новой вѣрѣ. Оттого и говорится въ составленномъ Несторомъ житіи Ѳеодосія Печерскаго:

> Многу же скорбь и мѣчтаніе злии дуси творяху ему в печерѣ той еще же и раны наносяще на нь, яко же о святомь, и велицемъ Антоніи пишеться: но явивыйся оному, дръзати веля, той сему невидимо съ небеси силу подасть на побѣду ихъ. Кто бо не почюдится блаженному сему, иже в той темнѣй печерѣ пребываа единъ, множества плъкъ невидимыхъ бѣсовь не убоявшася, но крѣпко стоа и, яко храборь, силенъ, Бога моляше и Господа Іисуса Христа на помощь къ собѣ призывающа. И тако победи ихъ Христовою силою, яко къ тому не смѣти имъ приближатися ему, но и еще имь издалеча мечты творящимь ему. По павечернѣмь бо пѣніи сѣдшу ему, хотящу опочинути: николи же на ребрехъ своихъ лежаше, но аще коли хотяще ему опочинути, то сѣдя на столѣ и тако мало поспа, въстааше пакы на нощное пѣніе и поклоненіе колѣномъ творяше. Сѣдшу же ему, яко же речеся, и се слышашеся гласъ клопота и печерѣ отъ множства бѣсовь: яко се имъ на колесницахъ едущимъ, другымъ же бубны біющимъ и инѣмь же в сопѣли сопущимъ,—и тако всѣмъ кличющимъ, яко трястися и печерѣ отъ множества плища злыхъ духовь. Отецъ же нашъ Ѳеодосіе, вся сіе слышавь, не убояся духомь, но оградився оружиемь арестнымь... [1])

Весьма возможно, что и другіе разсказы Петерика и вставки въ лѣтопись о началѣ Печерской Лавры, объ искушеніи старцевъ бубнами и сопѣлями и плясками бѣсовскими отражают борьбу съ нечестью, которая неустанно велась тутъ на

[1]) Патерикъ стр. 29 того же изд.

томъ самомъ мѣстѣ, что нѣкогда служило языческимъ святынямъ [1]).

Эти соображенія подтверждаются однимъ очень важнымъ извѣстіемъ Патерика, сохранившимся въ немъ отъ какого-то такого эпизода, который болѣе поздніе редакторы повидимому старались замолчать или исправить [2]).

Въ Патерикѣ разсказывается, что былъ такой монахъ Ѳеодоръ, родомъ изъ богатыхъ бояръ, раздавшій все свое имѣніе бѣднымъ, и искушалъ его бѣсъ тѣмъ, что заставлялъ сожалѣть объ утраченномъ богатствѣ. Ѳеодоръ жилъ въ пещерѣ, а вмѣстѣ съ нимъ старецъ Василій, наставлявшій его на благочестіе и спасеніе души. Только случилось разъ отлучиться Василію, и воспользовался этимъ діаволъ для своихъ козней. Онъ явился къ Ѳеодору въ образѣ Василія и сталъ увѣщевать его найти въ пещерѣ кладъ, якобы ниспосланный за его подвиги Богомъ въ награду; съ этимъ кладомъ долженъ былъ Ѳеодоръ покинуть обитель, чтобы вновь явить свою безсребренность, отдавъ и это имѣніе свое убогимъ. Козни діавола были однако разсѣяны и найденный кладъ остался нетронутымъ. Но не уялся діаволъ. Опять во образѣ инока Василія явился онъ къ князю, и сказалъ о кладѣ. Князь Мстиславъ Святополковичъ много послѣ этого мучилъ Ѳеодора и Василія, требуя отъ нихъ клада. Поистинѣ мученическій вѣнецъ приняли оба они, не всхотѣвъ служить любостяжанію князя. Они не открыли клада, ссылаясь, что вовсе забыли, гдѣ онъ находится, и разучились уже ихъ сердца поминать о серебрѣ и золотѣ. Такъ и кончину пріяли оба монаха мученическую, не предавъ сокровища на зло и корысть, и на соблазнъ людямъ, погрязшимъ въ суетѣ міра сего [3]).

Намъ важны такія подробности: печера, гдѣ живутъ Ѳеодоръ и Василій, называется „Варяжскаа". Находятъ они „злата же и серебра множество и сосуди многоцѣнныи". Наконецъ когда спрашиваетъ о сокровищѣ Ѳеодора самъ князь, Ѳеодоръ говоритъ:

---

[1]) Шахм. Раз. текстъ.

[2]) Объ исправленіи Патерика см. у Абрамовича. Изслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. СПб. 1902. Стр. 1, 57, 121 и др.

[3]) Патерикъ, то же изданіе стр. 113—119.

> въ житіи святого Антонія повѣдаеться, Варяжскій поклажай есть, понеже съсуди Латиньстіи суть. И сего ради Варяжскаа печера зовется и донынѣ. Злата же и сребра безчислено множество [1]).

Мнѣ представляется совершенно недопустимымъ, чтобы на этотъ „Варяжскій поклажай" можно было смотрѣть просто, какъ на „погреба глубокіе", вырытые варягами для практическихъ цѣлей. Латинскіе сосуды привезены были съ сѣвера изъ Новгорода, откуда и шли варяги, и они едвали имѣютъ какое либо отношеніе къ языческимъ религіознымъ древностямъ, но самый фактъ существованія „поклажая" въ горѣ подъ священной рощей, занятой впослѣдствіи монастыремъ, вотъ это—важное извѣстіе, и его отнюдь нельзя обходить молчаніемъ, когда рѣчь идетъ о древнемъ языческомъ Кіевѣ. Оттого я постараюсь обставить его нѣкоторыми данными о почитаніи боговъ и божковъ у язычниковъ восточной Европы, почерпнутыми изъ данныхъ о религіи угро-финскихъ народностей.

Мы видѣли, что ихъ идолы стоятъ на холмахъ и другихъ высокихъ мѣстахъ, въ священныхъ рощахъ, у источниковъ. Въ Финляндіи и Норвегіи ихъ признаки найдены на горахъ и у водопадовъ [2]). Тутъ важное совпаденіе съ условіями той мѣстности, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра.

Новый свѣтъ проливаетъ то обстоятельство, что у угрофиновъ широко было распространено обыкновеніе своихъ домашнихъ божковъ держать въ закрытыхъ мѣстахъ, скрывая ихъ отъ глазъ, какъ чужихъ, такъ и женщинъ, которымъ не дозволялось приближаться къ капищамъ [3]). Въ домахъ ихъ держатъ иногда въ корзинахъ [4]). Всего вѣроятнѣе въ тѣсной связи съ этими предосторожностями мѣста культовъ, гдѣ боги стояли открыто для всѣхъ, и представляли собою во всѣхъ подробностяхъ какъ разъ такое географическое мѣстоположеніе, какъ занятое яновами мѣсто около

---

[1]) Патерикъ, тоже изданіе стр. 119.

[2]) Castrén l. c. S. 266; **Wolf v. Unwerth**, l. c. SS. 13—16.

[3]) Castren l. c. SS. 209—219; **Abercromby** l. c. pp. 162—173.

[4]) Abercromby, l. c. p. 164.

Кіева. Одинъ норвежскій миссіонеръ еще въ XVIII в. видѣлъ у лопарей капище, расположенное на горѣ, гдѣ стоялъ каменный идолъ, которому приносились жертвы, а кромѣ того внизу, подъ нимъ въ горѣ были вырыты пещеры и тамъ тоже приносились жертвы [1]). Такіе холмы съ пещерами широко распространены по всей области угро-финскихъ языческихъ древностей; ихъ зовутъ saiwo или passe-warek; надъ ними и ставятся „сторьюнкары". Пещеры или гробницы подъ saiwo или passe-warek толкуются современными изслѣдователями, какъ таинственныя гробницы предковъ, особенно славно и угождая богамъ проживших свою жизнь. Тутъ помѣщался земной рай блаженныхъ [2]). Мнѣ однако особенно цѣнно такое замѣчаніе объ этихъ saiwo или passe-warik, которое находится въ извѣстной книгѣ XVII в. Шеффера „Lapponia". Тамъ сказано, что кромѣ каменныхъ изображеній (storjunkar) у лапарей было еще много божковъ, выточенныхъ изъ березы: „изъ этого дерева, говоритъ Шефферъ, они изготовляютъ множество божковъ во время жертвоприношеній, и когда они покончатъ съ этимъ дѣломъ, они сохраняютъ идоловъ въ пещерѣ у какого либо холма" [3]). Я подчеркнулъ послѣднія слова, потому что они представляются мнѣ ключемъ, къ пониманію бѣглыхъ намековъ изъ толкованій на „Слово о законѣ и благодати", касающихся, какъ я старался показать, прошлаго Кіево-Печерской Обители.

Въ самомъ дѣлѣ. И лѣтопись, и Патерикъ говорятъ намъ, что на горѣ стояло капище и мѣсто это занялъ Илларіонъ, избравъ его мѣстомъ молитвы. Вѣрнѣе всего гора была покрыта священнымъ лѣсомъ. Внутри горы находились пещеры, и изъ Патерика мы знаемъ, что ихъ звали Варяжскимъ поклажемъ; занявъ эти пещеры монахи и нашли тамъ латинскіе сосуды. Стоитъ только присоединить къ этимъ совершенно

---

[1]) Hammond. Den Nordiske Missionshistorie S. 737—739, приведено у Wolf v. Unwerth'a l. c. S. 10.

[2]) Таково мнѣніе Wolf v. Unwerth'a, что согласно съ замысломъ его книги, выдвигающей почитаніе предковъ, какъ основной принципъ всей религіозной жизни языческихъ народовъ сѣвера.

[3]) Приведено въ статьѣ D. Mac Ritchie. Idol-worship among the arctic Races of Europe and Asia, въ Transact. of the 3d Congr. f. the H. of Rel. I, 41. Макъ-Ритчи ссылается на англійское изданіе „Lapponia" ,Oxford 1674.

достовѣрнымъ извѣстіямъ еще то, согласно которому язычники Кіева прятали въ пещеры своихъ деревянныхъ божковъ, и мы получимъ полное описаніе капища отвѣчающаго по своему устройству, какъ географическому, такъ и архитектурному, угро-финскимъ мѣстамъ культа, т. е.,—поскольку установлена близость угро-финскихъ и варяжскихъ религіозныхъ древностей—и варяжскую saiwo со sorjunkar'омъ на верху горы и пещерами подъ нимъ, куда прячутся деревянные маленькіе идолы.

Мы можемъ подвести теперь итоги многобожію славянъ-язычниковъ.

У нихъ было множество мелкихъ домашнихъ идоловъ, происхожденіе которыхъ объясняется въ связи съ древопоклонствомъ и огнепоклонствомъ. Обращаю вниманіе на то, что Шефферъ категорически говоритъ объ изготовленіи идоловъ во время жертвоприношенія, т. е. очевидно изъ священнаго или освященнаго жертвой дерева, какъ разъ такъ, какъ повѣствуетъ о томъ приведенное выше библейское извѣстіе. Деревянныхъ идоловъ каждая семья-община держала подобно воршудамъ современныхъ инородцевъ сѣверо-восточной Россіи и Сибири, въ скрытыхъ мѣстахъ. Такихъ идоловъ вѣроятно брали съ собою и въ походы, и торговыя предпріятія. Трудно сказать, въ какой мѣрѣ,—и у другихъ языческихъ народовъ этого прослѣдить до сихъ поръ не удалось,—связаны по своему происхожденію съ домашними идолами идолы племенные, мѣстные, торговые. Я постираюсь однако намѣтить возможность ихъ сближенія.

Основное различіе идоловъ этого послѣдняго типа отъ домашнихъ божковъ—ихъ общественное признаніе. Оттого конечно и не надо ихъ было скрывать, что почитаніе ихъ обобществилось; чтутъ ихъ болѣе сложныя организаціи, чѣмъ семья-община; значитъ, нѣтъ страха за посягательство на нихъ, и благо даютъ они цѣлому населенію, а не отдѣльно какой-либо малой группѣ своихъ молельщиковъ. Съ сельскохозяйственной вѣрой связаны эти идолы черезъ древопоклонство, обоготвореніе источниковъ и вообще вмѣстилища влаги, наконецъ черезъ почитаніе камней и скалъ. Эти боги, если они деревянные, не выискивались изъ корней скрытыхъ въ землѣ, а вырѣзывались изъ священнаго дерева. Многіе изъ

нихъ были просто деревья. Рядомъ съ деревянными—камни и высѣченные изъ камня человѣческіе образы. Были ли боги звѣриннаго вида?—мы не знаемъ. Капища такихъ боговъ открытыя. Они на высокихъ мѣстахъ и въ священныхъ рощахъ. Мы видѣли только, что они располагались и надъ естественными или искусственными пещерами. Чтобы эти пещеры носили похоронный характеръ и служили мѣстомъ рая для блаженныхъ предковъ, что касается славяно-руссовъ, то во всякомъ случаѣ—извѣстій нѣтъ. Не знаемъ мы и самого главнаго,—это затрудняетъ установленіе взаимныхъ отношеній этихъ идоловъ съ семейно-общинными или домашними:—какъ, кѣмъ, при какихъ обстоятельствахъ установлены были языческія святыни.

Нѣсколько яснѣе обстоитъ дѣло съ тѣми богами общественнаго характера, которые стояли на торжищахъ или связаны съ родомъ какого-либо именитаго князя.

Отъ Ибнъ Фадлана дошло до насъ описаніе торговаго капища, и мы знаемъ имя подобнаго бога по совершенно инымъ, постороннимъ извѣстіямъ. Это—Волосъ. Особенно цѣнно при этомъ, что изъ разсказа Ибнъ-Фадлана можно себѣ дать отчетъ о дѣловомъ назначеніи подобнаго идола. Онъ служитъ посредникомъ между продавцами и покупателями, и отъ него ждутъ той и другой себѣ пользы и выгоды. Торговый богъ даетъ барышъ. Отсюда его разноплеменный характеръ. Его чтутъ всѣ гости съѣзжающіеся на торгъ, кто бы они ни были: чудь, словяне, норманны; только исповѣдующія болѣе опредѣленную вѣру и ужъ конечно тѣ, кто преданы одному Истинному Богу—христіане, евреи, мусульмане, не станутъ прибѣгать къ мистическому посредничеству подобнаго идола. Торговый богъ можетъ также какъ бы оторваться отъ своего идола: идолъ Волоса—на Подолѣ, такой же идолъ—въ Ростовѣ, возможно, что другіе Волосы-скотьи боги стояли и въ прочихъ центрахъ торговли. Торговый богъ пріобрѣтаетъ и государственное значеніе, поскольку—такъ было въ договорахъ между Русью и Византіей—онъ оказывается посредникомъ и при столкновеніяхъ двухъ договаривающихся о мирѣ, воевавшихъ между собою народовъ или какихъ-либо болѣе или менѣе государственныхъ организацій. Ясно, что широко тогда можетъ быть развитіе и могучъ ростъ вліянія по-

добного Бога. Создается около него все болѣе усложняемая традиціей, отвѣчающая все болѣе расширяющимся потребностямъ вѣры. Вокругъ такого бога на его капищѣ стоитъ цѣлая система болѣе мелкихъ божковъ; a priori можно было бы утверждать, что этихъ божковъ начнутъ ставить въ зависимость съ главнымъ богомъ; они окажутся его дѣтьми, женами, вообще членами его семьи. Возникаетъ Олимпъ, и поэтизируютъ его сначала простые, а дальше болѣе разнообразные миѳы.

На примѣрѣ Перуна, если только правильно мое толкованіе содержащихся о немъ въ лѣтописи свѣдѣній, можно представить себѣ, какъ возвышается дружинно-княжескій богъ и какъ пріобрѣтаетъ онъ широкое государственное значеніе. Для этого онъ выносится изъ дружинно-княжескаго двора на высокое мѣсто, и тогда ему требуется большее почтеніе, большія жертвы, иногда даже человѣческія, чѣмъ для мѣстныхъ или племенныхъ боговъ. Такъ же высоко становится его держава, какъ и власть сильнаго князя и его дружины, собирающихъ дань по многимъ и далекимъ путямъ какой-либо страны. Перунъ властвуетъ надъ Дажьбогомъ и Дажьбожьими внуками, надъ Стрибогомъ и стрибожьими внуками, надъ финской Мокошью и торкскимъ Хорсомъ, надъ загадочнымъ Симаргломъ, и всѣ ихъ разноплеменные жертвователи-идолопоклонники этимъ самымъ входятъ въ одно государственное цѣлое, символически и сакрально представленное въ капищѣ тѣмъ, что болѣе мелкіе, племенные побѣжденные боги окружаютъ главнаго и великаго идола, установленнаго великимъ княземъ и его дружиной.

ТЕКСТЫ.

А. Слово нѣкоего Христолюбца.
В. Слово святаго Григорья ізобрѣтено в толцѣхъ о томъ, како первое поганисуще языци кланялися ідоломъ.

Prolegomena.

Издаваемыя здѣсь два основныхъ поученія противъ язычества и двоевѣрія составляютъ выводъ изъ II и III главъ настоящей работы. Изданіе это однако нельзя назвать критическимъ, такъ какъ оно предпринято, хотя и филологомъ, но не славистомъ. Вопросы языка не затронуты вовсе. Единственная цѣль, какую преслѣдуетъ настоящее изданіе обоихъ Словъ, это установить редакціи, черезъ которыя они прошли, чтобы можно было ими сознательно пользоваться, какъ источникомъ по религіознымъ древностямъ.

Напомню, какія редакціи удалось обнаружить.

А. „Слово нѣкоего Христолюбца", повидимому, развивалось до своего окончательнаго вида путемъ слѣдующихъ редакцій:

1-ая редакція. Уже самая первая фраза этой редакціи показываетъ, что Слово составлено съ значительнымъ уклоненіемъ въ сторону жидовствующей ереси. Это выразилось въ полномъ смѣшеніи „новыхъ людей" Новаго Завѣта съ послѣдователями пророковъ Ветхаго Завѣта. Двѣ черты такого замысла нашего Слова сохранились въ немъ и до конца. Съ

одной стороны, таковы ссылки на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“, а съ другой—таже мысль о близости Ветхаго и Новаго Завѣта, выразившаяся въ словахъ: „глаголетъ бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ людей, приходящихъ ко крещенье“. Въ своемъ первоначальномъ видѣ Слово преслѣдовало лишь пиры и народныя забавы. О язычествѣ оно не сообщало ничего.

2-ая редакція вводила замѣчанія о родѣ и роженицѣ. Можетъ быть, тогда же была сдѣлана попытка „исправить“ текстъ, ослабивши ея жидовствующій замыселъ. Однако, точно установить эту редакцію намъ не удалось.

3-я редакція должна быть названа скорѣе завершеніемъ цѣлой серіи редакцій, при чемъ сколько ихъ было, мы не знаемъ. Тутъ вводятся имена языческихъ боговъ и даются кое-какія свѣдѣнія вообще о языческихъ вѣрованіяхъ. Въ своемъ окончательномъ видѣ эта серія редакцій представлена въ П.

4-ая редакція совпадаетъ съ тѣмъ, что было названо общимъ родоначальникомъ ЗЦ и НС. Она отличается отъ предшествующей лишь очень немногимъ: преимущественно одной фразой, увѣщевающей воздерживаться отъ „требкладенія“. Мы знаемъ лучше всего эту редакцію по ЗЦ, но самый этотъ текстъ представляетъ собою нѣкоторыя совершенно самостоятельныя отклоненія: только одинъ текстъ ЗЦ вставилъ среди другихъ боговъ еще имя Волоса; онъ также старался придать большую литературность изложенію. Вставка о Волосѣ, скотьемъ богѣ, вѣроятнѣе всего, настолько же поздняя, какъ и самая рукопись.

5-ая редакція должна быть названа окончательной. Мы знаемъ ее по НС, съ которымъ она и совпадаетъ. Введено цѣлое множество новыхъ вставокъ. Самъ текстъ НС развитъ больше, согласно тому замыслу, въ какомъ онъ задуманъ. Поученіе это было „соборное“. Оно обращалось, какъ и прежнія, къ приходскому священству, съѣхавшемуся на соборъ, но здѣсь этотъ характеръ проповѣди усиленъ.

В. При изученіи текста „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“ обнаружилось одной редакціей больше. Ихъ не пять, а шесть.

1-ая редакція составляетъ сокращенное переложеніе нѣкоторыхъ выдержекъ изъ „Слова Григорія Богослова на Богоявленіе“, при чемъ довольно близко придерживается текста, дошедшаго до насъ по рук. XI в. древне-славянскаго перевода этой проповѣди. Спеціально о язычествѣ восточныхъ славянъ эта редакція не говорила ничего.

2-ая редакція, какъ и 2-ая ред. „Слова нѣкоего Христолюбца“, вводила свѣдѣнія только о жертвенныхъ трапезахъ роду и роженицѣ и старалась установить связь ихъ съ язычествомъ другихъ народовъ. Упоминаетъ она лишь народы южные. Въ отличіе отъ 2-ой ред. „Слова Христолюбца“ текстъ той же по счету ред. даннаго слова можетъ быть возстановленъ.

3-я редакція усиливала воображаемую фильяцію трапезъ роду и роженицамъ съ вѣрованіемъ южныхъ странъ и ввела еще свѣдѣнія о Перунѣ.

4-ая редакція ввела вставку объ упыряхъ и берегиняхъ и сообщала хронологическую справку о послѣдовательности въ развитіи языческихъ вѣрованій. Можетъ быть, та же редакція, а можетъ быть, и еще другая, ввела еще нѣсколько именъ древнихъ русскихъ боговъ. Если это сдѣлано не одновременно со справкой объ упыряхъ и берегиняхъ, то, на эту четвертую редакцію надо смотрѣть, какъ на завершеніе цѣлой серіи, причемъ въ окончательномъ видѣ, хотя и съ пропусками, она представлена въ П.

5-ая редакція есть общій родоначальникъ КБ и НС. Такъ какъ въ КБ не содержится рѣшительно ничего, чего не было бы въ НС, можно сказать, что КБ и есть пятая редакція.

6-ая редакція — окончательная. Она ввела новый рядъ многочисленныхъ вставокъ совершенно такъ же, какъ и окончательная редакція „Слова нѣкоего Христолюбца“. Представлена она въ НС, но НС содержитъ въ себѣ и индивидуальную особенность: замѣтку о прибытіи переписчика или компилятора въ Царьградъ. Существовала ли окончательная редакція безъ этой приписки, мы не знаемъ. Если нѣтъ, то тогда, значитъ, авторъ послѣдней замѣтки и есть послѣдній редакторъ, и между НС и окончательной редакціей можно поставить знакъ равенства.

Въ настоящемъ изданіи даны прежде всего первоначальныя или первыя редакціи обоихъ Словъ. Они возстановлены, разумѣется, по П, при чемъ приняты въ соображеніе и данныя другихъ нашихъ текстовъ. Въ правописаніи я слѣдовалъ П.

Изъ послѣдующихъ или, точнѣе, промежуточныхъ редакцій между первыми и окончательными дана только 2-ая редакція „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ". Иначе поступить было нельзя, такъ какъ 2-ая редакція „Слова нѣкоего Христолюбца" цѣликомъ оказалась не возстановимой. Что же касается до послѣдующихъ, то во-1-хъ и изъ нихъ далеко не всѣ вообще должны подлежать возстановленію, а во-2-хъ, именно тѣ, что возстановимы, не представляютъ принципіальной важности. Въ самомъ дѣлѣ. Какъ было только что разъяснено, возстановимы: конецъ серіи редакцій, объединенныхъ названіемъ 3-ей редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца", потому что онъ представленъ въ П, 4-ая ред. того же Слова, как она представлена въ ЗЦ, 4-ая ред. „Слова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ", какъ она представлена въ П, 5-ая ред. того же Слова=КБ. Но всѣ эти редакціи лишь развиваютъ послѣдовательно процессъ, начатый съ того момента, когда, послѣ упоминанія о родѣ и роженицахъ, стали вписывать то—то, то—другое извѣстіе объ язычествѣ. Что, когда вписано, имѣетъ лишь второстепенное значеніе. Установить послѣдовательность наростанія вставокъ имѣло значеніе для пониманія окончательнаго текста; оно было важно также и для историко-литературныхъ соображеній. Но для этого достаточно ихъ показать типографскимъ способомъ при изданіи окончательной редакціи. Такъ я и сдѣлалъ, руководствуясь тутъ еще тѣмъ, что послѣдовательное измѣненіе самаго основного текста, прослѣдить во всѣхъ перечисленныхъ редакціяхъ совершенно немыслимо.

Оттого, кромѣ первоначальныхъ редакцій обоихъ Словъ, дается еще лишь 2-ая редакція „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ", важная тѣмъ, что наши книжники оговариваютъ лишь такой пережитокъ язычества, который немедленно же вызвалъ появленіе двоевѣрія. Остальной текстъ этой 2-ой редакціи совершенно тожде-

ственъ съ текстомъ 1-ой ред. и отличается лишь введенiемъ вставокъ A, B, C, D, E.

Окончательныя редакцiи даются по НС. Но эта окончательная редакцiя есть одновременно и окончательное извращенiе первоначальнаго текста. Методологiя же филологических изданiй вся цѣликомъ направлена на борьбу съ извращенiемъ текстовъ, какъ слѣдствiемъ частой переписки. Какже тогда быть? Изъ этого затрудненiя я и постарался выдти, давъ текстъ НС, совсѣмъ въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ находится въ рукописи, но при этомъ, такъ какъ наши памятники издаются здѣсь, чтобы облегчить пользованiе ими, какъ источникомъ по религiознымъ древностямъ, то мнѣ и пришлось удалить изъ НС все, что препятствуетъ этому и только въ этомъ смыслѣ препарировать его. Надѣюсь, что читатель легко разберется въ судьбѣ нашихъ поученiй, читая ихъ въ предлагаемомъ изданiи. Для этого надо только помнить слѣдующее:

Русским заглавн. буквами А, Б, В означены вставки 2-ой, 3-ей и 4-ой ред. Сл. н. Хр., маленькими русскими же буквами; а[1], а[2], а[3], б[1], б[2], и в—вставки 5-ой ред. и индивидуальная вставка ЗЦ того же Слова.

Латинскими заглавн. буквами: A, B, C, D, E означены вставки 2-ой ред. „Сл. о т. к. п. с. яз. кл. нд.“, маленькими латинскими: a, b, c, — вставки 3-ей и 4-ой ред. того же Слова, греческими α и β—вставки 5-ой ред. и, наконецъ, α′, β′, γ′, δ′ вставки 6-ой.

Напомню, что вставки названы алфавитными знаками лишь тогда, когда онѣ имѣютъ значенiе для религiозныхъ древностей.

При передачѣ орѳографiи пишу ѡ и о одинаково о, ȣ, у и ѫ одинаково у, ѧ и ю—я, ѥ и є—е.

Объясненіе типографскихъ знаковъ.

Петитъ (мелкій шрифтъ) обозначаетъ основной текстъ, когда въ него вводятся вставки.

Жирный шрифтъ—первыя вставки въ такомъ текстѣ, гдѣ за ними или надъ ними идутъ другія.

Жирный шрифтъ въ разрядку—послѣдующія вставки въ томъ же случаѣ, т.-е вторую серію вставокъ.

Курсивъ и особый жирный шрифтъ — послѣдующія за этими вставки въ томъ же случаѣ, т.-е. третью серію вставокъ.

Корпусъ (та же печать, что и всюду въ книгѣ)—послѣднія вставки воспроизводимой редакціи, независимо отъ того, были или нѣтъ до этихъ вставокъ болѣе раннія.

Въ ( ) заключаю возстановляемыя буквы, слова и фразы, которыхъ въ текстѣ, которому слѣдую, нѣтъ, или когда, какъ въ текстѣ „*Сл. н. Хр.*“, оконч. ред. для смысла приходится повторять слово или предложеніе.

Въ [ ] заключаю такія вставки, которыя надо нарочито выдѣлить для удобства.

⌒⌒ служитъ для той же цѣли.

Знакъ: * замѣняетъ пропущенныя слова, причемъ одновременно и относитъ въ примѣчаніе.

А. 1-ая Редакція „Слова нѣкоего Христолюбца".

Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правої вѣре. Господи Благослови!

Ільи Фезнитянинъ, заклавый ерѣя и жерца ідольския числомъ 300, не мога терпѣти крьстьянъ ✱ двоевѣрно живущих, (рече: „ревнуя, поревновах по Господѣ Вседержителѣ" [а]) *). Не хужьши сут еретиковъ, ни жидовъ, іже в вѣре і во крьщеньі тако творят, не токмо невѣжи, но и вѣжи: попове і книжници. Аще ли не творят того вѣжи, да пьють і ядят моленое то брашно; аще ли не пьють, ни ядят, да видят дѣяния іхъ злая; аще ли не видять, да слышать, і не хотять ихъ пооучити. О таковых бо пророкъ речеть: „окаменѣ серце людиі сихъ, оушима тяжко слышат, очи свои сомжиша" **). Павелъ въ Римляном рече: „открыеться гнѣвъ Божии с небесѣ на все бещестье і на неправду человѣчю, скрывающимъ істинну в неправдѣ. Имьже разумѣние Божие явѣ есть" [б])[§]). Самъ Господь рече: „мнози пастуси погубиша виноградъ мов" [в]) [§§]). Человѣци и вѣре погибают лихими пастухи, оучители безумнымв. Аще не лишаться проклятаго моленья и службы

✱ Проп: во.

[а]) О конструкціи этой фразы см. въ гл. II, стр. 32—33.

[б]) Этотъ текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.

[в]) Пропущенъ толкъ см. выше въ гл. II, стр. 33, гдѣ объяснено, почему это позднѣйшая вставка.

*) 3ья Царствъ, 19, 10 и 14. **) Исайя 6, 10. §) Римл. 1, 18—19. §§) Исайя 16, 8.

дьяволя, то достоіни огню негасимому. Сиже оучители будут імъ подъгнѣта, аще іхъ не обратять от дѣла того сотонина. Глаголеть бо пророкъ от лица невѣрных людиі, приходящих во крьщенье і оученью добрыхъ дѣл: „да обратять ны боящися тобе і вѣдущи свидѣнья твоя“ *). Се же молвит книжником. Павелъ рече: „горе человѣку тому, ім же соблазниться миръ“ **). Рече Господь: „іже добрѣ наоучит хто, то великъ наре[че]тся во царствіи небеснемъ“ §). Павелъ рече *: „аще многи наставники імате о Христѣ, но не многи отцѣ. О Христѣ бо Іисусѣ азъ вы родихъ Еувангелиемъ. Молю же вы ся: подобници ми будите“ §§). Будите же вы, попове-книжници, подобници Павлу, великому оучителю а); оучите же люди на добро і обращаите іхъ от лсти дьяволя к вѣре істѣньнѣі, служити истиньному Богу. Да і вы речете пред Богомъ пророческимъ гласомъ: „се азъ и дѣти моя, яже ми далъ еси, Господи“ °), и азъ я родихъ оученьемъ. Того ради пьете, ясте і дары емлете от нихъ. Аще ли не хощете оучит іхъ, то не примѣшаітеся імъ по еувангельскому слову: „аще імаши око свое лукаво, то истъкни е вонъ, аще ли руку, то отсѣци ю; лучше бо одинъ оудъ погибнет, нежели все тѣло“ ×). Не может бо погибнут праведник про беззаконьника. „Кое причастье свѣту къ тьмѣ б), кое причастье Христоу с бѣсомъ“ ××), тако же і служащихъ Богу, кое причастье къ служащимъ бѣсомъ і оугодья дьяволя творящимъ. Павелъ ко Коренфѣемъ рече: „Братья, писахъ вам посланья: не примѣшаітеся къ блудником, ни к рѣзоімцемъ, ни грабителемъ, ни корчьмитомъ і къ служащимъ кумиром. Но должни есте от мира сего ізыти **. Нынѣ же писахъ вамъ не примѣшаитеся, аще ти есть братъ

* Пропускаю слова: къ Римлявомъ, такъ какъ текстъ изъ Корине.
** Проп. толкъ: рѣкше оумрети.

а) Вся фраза возстановлена по ЗЦ и НС.
б) Возстановлено по НС, т. к. это слова Апостола.

*) Іер. 42, 2. **) Галат. 1, 9. §) Матѳ. 5, 19. §§) 1-ое Коринѳ. 4, 15 и 16. °) Исайя 8, 18. ×) Матѳ. 5, 29. ××) 2-ое Коринѳ. 6, 14—16.

такъ, ли блудникъ, ли рѣзоимецъ, ли корчьмитъ, ли пьяниця, ли служитель кумиресвъ [а]); с таковымъ ни пити ни ясти" *). Но ізверзите таковаго. „Таковиі бо царства Божия не наслѣдятъ" **), Окаменѣ бо сердце іхъ в неістовом пьяньствѣ і быша слуги кумиром. Яко ж бо пишет: „сѣдоша бо людие пити и ясти ✱ і въсташа іграт и соблудиша со ближники своими, і того дни погибе іхъ 23000" §) за свое неістовое пьяньство. Того ради не подобае крьстьяномъ игръ бѣсовьских іграти. Сеже оученье намъ вписася на конець вѣка, да не во лжю будем рекли, крещающеся: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангелъ его, і всего студа его, да обѣщахомъся Христови. Да аще ся обѣщахом Христови, то чему ему не служим, но бѣсомъ служим і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своімъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ внидет во царствие мое, рекъ ми: Господи, Господи, но творяі волю отца моего" §§) Павелъ рече: видѣхъ облак кровавъ распростертъ над всѣмъ миром і воспросихъ, глаголя: Господи, что се есть? I рече ми: се есть молитва человѣческая, смѣшена с безаконьемь §*). Того ради рече Господь: „не можетъ рабъ работат двѣма господама; одиного возлюбит, а другого возненавидит" +). Тако и мы, братьи возненавидимъ дьявола, а Христа взлюбв[м], вни бо хрьстяхомъся, вонь облекохомся [б]). Его хлѣбъ имы і чашю его пьем, оумираемъ, здрави бываем о немъ, ревуще: Слава Тобѣ о всем даныимъ намъ Тобою, не токмо же здѣ, но и в будущем вѣце. Рече же Павелъ: „что оубо требы кладут страны бѣсомъ, а не Богу. Не велю же вамъ обѣщникомъ быти бѣсомъ. I не можете бо пити чаши Господия и чаши бѣсъ, і не можете бо причаститися трапезѣ Господни

✱ Пропущена вставка въ текстѣ: не въ законѣ, но во оупоі и быша пьяни.

а) Текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.
б) Послѣднія два слова возстан. по ЗЦ.

*) 1-е Корино. 5, 9—11. **) Тамъ же, 6, 10. §) Тамъ же, 10, 7 и 8. §§) Мато. 7, 21. §*) Видѣніе ап. Павла ср. Тих. Отр. р. лит. II, стр. 43 +) Мато. 6, 25.

и трапезѣ бѣсъ" [а]) *), да не розъгнѣваемъ Бога. Таже рече [б]): „аще кто повѣсть вамъ, яко се требно кумиром, не ядите, того дѣля повѣдовъшаго" [в]) **). „Аще ли пьете іли ясте, то все въ славу Богу творите" §). Господвя бо есть земля, исполненіе и конци ея. Таже рече [г]): „все ми леть есть, но не все на ползу, аще чреву брашно, і брашно чреву, то Богъ да упразнит" §§. Рече же Павелъ: „братья, очистимъ собе от всякия скверны, плотьския і душевныя, но творящи святыню въ страсѣ Божиі" §*). Всѣм бо намъ подобаеть стати пред судищемъ Христовымъ, да пріімемъ кождо по своімъ дѣлом, яко же есмы створили іли добро, іли зло. Вѣдуще оубо страхъ Господень, почто оубо не восприемаемъ разумиа глаголющая и ведущая ны богоумнымъ оученьемь в спасенье? [д]) Надѣюжеся на ваше спасение и на свѣдѣнье, яко не вътще глаголю [е]). Видѣ бо яко обрѣтенье хощет быти моего спасенья і вашего. „Аще быхомъ сами ся осужали, не быхомъ осудини были. Судими же от Господа наказани есмы, да с ненаказанными осужени будемъ" [ж]) §§*). Братья, не велю же вамъ не вѣдати бесѣды сея, но і инѣмъ будите на ползу, хотящимъ спастися, истерьгните от сѣти дьяволя, да придем къ пречистому свѣту Господа нашего Іисуса Христа. И к Тимоѳею рече: „вѣмь яко добръ законъ, аще кто законьнѣ творить, яко правьдиву законъ не лежитъ [з]) †). Беззаконьнымъ же, непокоривымъ, противящимъси здравому оученью и нечьстивымъ, хулящимъ отца і матерь славы Божия не

[а]) Послѣднія три слова изъ НС.
[б]) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.
[в]) Посл. три сл. изъ НС и ЗЦ.
[г]) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.
[д]) Разстановка словъ въ этой фразѣ возст. по НС.
[е]) Этой фразы въ П. нѣтъ.
[ж]) Конецъ текста Ап. въ П. пропущенъ.
[з]) Этого текста въ П. нѣтъ.

*) 1-е Коринѳ. 10, 20 и 21. **) Тамъ же, 10, 28. § Тамъ же, 10, 31. §§ Тамъ же, 6, 12 и 13. §*) 2-ое Коринѳ. 7, 1. §§*) 1-ое Коринѳ. 11, 31—32. † Тим. 1, 8 и 9.

наслѣдяти. Хвала си есть съвѣдѣния нашего въ простыви и въ чистотѣ Божиеі, а ве въ мудрости плотнѣі [а]). „Молю вы имянем Бога вашего Іисуса Христа, да то же глаголете всв, да не будуть въ васъ разори [б]). Да будѣте свѣршени въ томже умѣ и въ томже разумѣ“ [в]) [ѕ]). Възвѣсти бо ми ся о васъ и предъ вами благодать и миръ отъ Бога и Отца Господа Нашего Івсуса Христа [г]). Хвалю Бога моего о [д]) васъ, о благодати Божиеі, данѣі вамъ яко свидѣнье Христово извѣстися в васъ: яко вамъ не лиховати никоего же дара, чающе пришествия Господа нашего Іисуса Христа, иже посадить вы во дворѣхъ жизви вѣчвыя, со всѣми служащими Ему, всегда и нынѣ и присно [е]).

а) Начало и конецъ фразы возстан. изъ ЗЦ.

б) Въ НС: которы; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

в) Въ П. только самые первые слова текста.

г) Беру эту послѣднюю фразу изъ ЗЦ.

д) Въ П.: і васъ.

е) Послѣдніе пять словъ изъ ЗЦ и П.

ѕ) 1-е Коринѳ. 1, 10.

Окончательная редакція того же Слова.

(*Заглавіе НС:* Сеже изложено от многословесных книгь пѣкымь христолюбьцемь, ревнителемь по правѣй вѣрѣ, па раздроушение льсти неприязнинѣ, на оукоръ творящимъ таковая, на пооучение правовѣрнымъ и на причастье боудоущаго вѣка, послоушающимъ книгъ сихъ, свлтыхъ, и творащихъ дѣломъ повелѣния въ оставление грѣховъ).

Якоже Илвя веззвитѣнинъ, заклавъ верѣя и жерьцѣ идольскыя
числомъ яко до трвисоть, — и рече „ревноуя, поревновахъ по
Господѣ Бозѣ моемь вседержители“», *) — тако и сеі [1]) не мога
Вставка А. търпѣти хрьстьянъ двовѣрно живущих. *** — И вѣроують въ Пероуна,
и въ Хърса и въ Сима, и въ Рьгла, и въ Мокошь, и въ вилы, ихже числомь
тридесяте сестреницъ, — глаголють — оканьнии — невѣгласи, и мнять [2])
вст. а' богыиями, и тако кладоуть имъ требы и — короваи имъ молять —
коуры рѣжють; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмь; [3]) и
чесновитокъ, богомъ же творять, * егда же [6]) боудеть оу кого пиръ,
тогда кладуть въ вѣдрв и въ чашѣ и пьють, веселящеся о идолѣхъ
вст. а² своихъ. — И егда же оу кого ихъ боудеть бракъ, * творять съ
боубьны и съ сопѣльми, и съ многыми чюдесы бѣсовьскыми;

*** Пропускаю изъ НС: иже суще христьяне. * Проп. п

[1]) Въ НС: сыи; возстановляю по П

[2]) Въ НС: то все творять богы и.

[3]) ЗЦ: сварожицемь

*) 3-ья Царствъ 19, 10 и 14

и ино же сего горѣе есть: устроивьше срамоту моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, пьють и, вынемьше, осморкывають и облизывают и цѣлоують. Не хоужьше соуть жидовъ и еретвкъ — и болгаръ, иже въ вѣрѣ и въ хрьщеніи соуще, а тако творять. Не токмо же то творять невѣжѣ, нъ и вѣжѣ, попове и книжници; аще ли не творять того вѣжѣ, да пьють и ядять моленое то брашно; аще ли ни пьють, не ядять, да видять дѣяния та ихъ злая; аще ли не видять, да слышать, и не хотять ихъ ноучити. О таковыхъ бо пророкъ рече: „окаменѣ сердце людии сихъ, и оушима тяжко слышаша, и очи свои съмѣжиша". *) И Павелъ къ Римляномъ рече: „Открыется гнѣвъ Божій с небесе на все бещестье, и на неправдоу человѣчю, съкрывающимъ истиноу въ неправьдѣ. Имьже разоумѣние Божие явѣ есть. Въ нихъ Богъ бо имъ яви". **) Нъ си не хотять оучити. — И самъ Господь рече: „мнози пастоуси погоубиша виноградъ мои". §) — Пастоуси соуть оучители,—попове— а виноградъ вѣра,—*а соущее въ виноградѣ* въ вѣрѣ человѣци. *Человѣци въ вѣрѣ* ✱ погибають лихыми учители, безоумными невѣгласы. Да аще *тако творящии* ✱ не лишаться [1]) проклятаго того моления и слоужбы тоѣ дьяволѣ, то достоини боудоуть огню негасимомоу и смолѣ присноирющии. Сиже учители под ними боудоут, аще ихъ не обратять от дѣлъ тѣхъ сотонинъ. Пророкъ бо глаголеть отъ лица невѣрныхъ [2]) людии, приходящихъ въ хрьщеніе и ученію добрыхъ дѣлъ: [3]) „да обратять ны боящиися тебе и вѣдоущии свѣдѣнья твоя". §§) Се же молвить книжникомъ, [4]) ти бо вѣдять свѣдѣнія Божия; а не вѣдающимъ свѣдѣнья недостоить попомъ быти, тако бо и въ заповѣдехъ глаголеть: аще невѣжа боудеть постаоленъ попомъ, да извѣржется. Павелъ бо рече: „горе томоу имьже съблазна приидеть". †) — Нъ се е пришла и расплодилася исюдоу. И пакы рече Господь: [5]) „иже кто добрѣ наоучить, тъ великъ наречется

✱ Пропускаю: и

[1]) Изъ П; въ НС и ЗЦ: ошибуться.
[2]) Изъ П; въ НС и ЗЦ: невѣжьствьныхъ.
[3]) Послѣднія три слова изъ П и ЗЦ.
[4]) Изъ П и ЗЦ; въ НС: попомъ.
[5]) Изъ П.

*) Исайя, 6. 10. **) Римл. 1, 18—19. §) Исайя 16, 8. §§) Иер. 42, 2а. †) Галат. 1, 9.

въ царствіи небесномъ". [1]) *) — Аще бы кто хотѣлъ научити, да прочии навѣгласи не дадять, зависти ради, и на оубииство попоущаются, яко же на Исоуса жидовьстии архиѣреи и книжьници. — И пакы Павелъ рече къ Римлявомъ: „аще и многы наставникы имаете о Христѣ, нъ немногы ✱ отцѣ. О Христѣ бо Іисусѣ Еvангильемь азъ вы родихъ. Молю же вы ся, подобьници ми боудете" **). — То се вамъ, попомъ молвить Павелъ, моля. — Боудете же вы, книжници [2])-попове, подобьници Павлоу, великомоу оучителю; оучите же люди на добро и обращаите от льсти тоѣ дьяволѣ къ вѣрѣ истиньнѣй, слоужити единомоу Богоу. Да и вы речете пред Богомъ пророчьскымь гласомъ: „се азъ и дѣти моя, [3]) еже ми далъ Господь," [4]) §) азъ родихъ ученьемъ. — Аще ли ни то, что имаши отвѣщати, а слышиши: „ему же буде дано много, много от него истяжють"; и пакы рече: „связанше ему роуцѣ и нозѣ, въверзѣте лѣниваго раба въ тьмоу кромѣшнюю, скрывшаго талантъ". §§) Талантъ есть оученье. ✱✱✱✱ — Того бо ради [5]) пьете, и ясте, и дары емлете оу нихъ. А аще ли [6]) поучити ихъ не хочете и — аще тако дѣюще есте, — да не примѣшаитеся къ нимъ *ни дроужьбы съ ними держите* по еvангельскомоу слову, *иже рече*: „аще имаеши око твое лоукаво, истъкни е, аще ли роукоу, то отсѣщи ю. Лоуце бо есть, да одинъ оудъ погыбнеть, неже все тѣло". ×) Не можеть бо погыбноути праведникъ про безаконьника. „Кое причастье свѣтоу къ тьмѣ, коели причастье Христосоу съ бѣсомь?" ++) Тако же и слоужащимъ Христосоу, кое причастье къ слоужащимъ

✱ Проп. о сравни съ подлинникомъ.

✱✱✱✱ Пропускаю слова НС: „а прочее и пѣтье". Ихъ назначеніе какъ будто установить связь съ послѣдующимъ, но это либо не удалось, либо передъ нами лишь остатокъ фразы.

[1]) Послѣднія два слова изъ П; въ ЗЦ: предъ Богомъ.

[2]) Дополняю изъ ЗЦ.

[3]) Изъ П.

[4]) Послѣдніе четыре слова дополняются по П и ЗЦ.

[5]) Послѣдніе три слова дополняются по П и ЗЦ.

[6]) Послѣдніе три слова по П и ЗЦ.

*) Матѳ. 5, 19. **) 1-ое Коринѳ. 4, 15 и 16. §) Исайя 8, 18. §§) Матѳ. 25, 30. ×) Матѳ. 5, 29. ++) 2-ое Коринѳ. 6, 14—15.

бѣсомъ [1]) и оугодья дьяволомъ творящиимъ. Павелъ Кореноеомъ рече: „братіе писахъ вамъ iосланья [2]), не примѣшатися вамъ къ блоудьникомъ, ~~ и к лихоемьцемь, рекше, ~~ къ резоимьцемь, и къ грабителемъ, и къ коръчьмитомъ, и идолослоужителемъ. *и къ клеветникомъ*". [3]) *) ~~ Кое же соуть идолослоужители? То соуть идолослоужители, иже ставять трапезоу рожаницямъ, короваи молять виламъ и огневи подъ овиномъ и прочее ихъ проклятьство. [И пакы рече:] ~~ но должни есте отъ мира сего изыти [рекше умрети] [4]) нынѣ писахъ вамъ не примѣшаитеся, аще ти есть братъ такъ, ли блоудникъ, ли рѣзоимець, ли корьчьмитъ, ли пьяниця, ли слоужитель коумирескъ с таковыми ни ясти ни пити." **) Извѣрзѣте такаваго [5]), *** „таковии бо не наслѣдять царства Божья", §§) окаменѣ бо сердце ихъ въ неистовомъ пьявствѣ [6]) и быша слугы коумиромъ; яко же пишеть: „сѣдоша бо людие ясти и пити [не въ законъ, но въ упоі и быша пьяни [7]], и въсташа игратъ и съблоудиша со ближники своими, [8]) и того дни [9]) погибе ихъ 23000" ×) ** за свое неистовое пьяньство. вст. а[3]

Того ради не подобаеть хрьстьяномъ ~~ въ пирехъ и на свадьбахъ ~~ бѣсовьскыхъ игръ играти, ~~ аще ли то не бравъ наричется въ идолослужение.—Иже есть пляска, гоудьбе, пѣсни мирьския [10]),—сопѣли, боубьни,—и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ [11]), виламъ, Мокошьи, Симоу, Рьглоу, Пероуноу, ~~ Волосу скотью богу, [12]) ~~ Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ. ~~ Сеже оучение намъ написася на конець вѣкъ. вст. б[1] Вставка Б вст. б[2]

*** Проп. изъ НС: злаго ни самѣхъ насъ.
** Въ НС „и погибыша" пропускаю.

[1]) Востан. по П и ЗЦ.; въ НС. идоломъ.

[2]) Востан. по П; въ НС и ЗЦ: въ посланѣмъ писании.

[3]) Послѣдніе три слова только въ ЗЦ.

[4]) Всей послѣдней фразы нѣтъ въ НС. Востан. по П. и ЗЦ. Она принадлежитъ приводному тексту Посланія.

[5]) Востан. по П. и ЗЦ.

[6]) Въ НС. положи бо ихъ окаменью неистовьное пьяньство.

[7]) Вставка въ текстѣ находится только въ П.

[8]) Послѣдніе три слова изъ П.

[9]) Востав. по П. и ЗЦ.

[10]) Востан. по П; въ НС и ЗЦ „бѣсовскія".

[11]) Востан. П. и ЗЦ.

[12]) Волосъ названъ только въ ЗЦ.

*) 1-е Коринө. 5, 9.
**) 1-ое Коринө. 5, 10—11.
×) Тамъ же 10, 7 и 8.
§§) Тамъ же 6, 10.

вст. б[3] — *Тъмъ же* мьняися стояти, да ся не падеть. ✱ *Възлюбленіи, бѣгайте жъртвы идольскоѣ и трѣбокладенья и всея слоужьбы идольскыя.* — Да не въ лжю боудемь рекли, крьщающеся: отрицаемься сотоны, и всѣхъ дѣлъ его, ✱✱✱✱ и всѣхъ ангелъ его, и всѣхъ слоужебъ его, и всего стоуда его. Тако же и обѣщахомся Христови. Да аще ся обѣщахомъ Христови слоужити, то чему не
Вставка В. слоужимъ ему, нъ бѣсомъ служимъ и вся оугодья имъ творимъ на пагоубоу душп своей? — **Не токо же простотою зло творимъ,** [1] **нъ и смѣшаемь нѣкыя чистыя молитвы с проклятымъ молениемь идольскымь,** [2] —
вст. в трьсвятыи Богородиця съ рожаницами,—**иже ставять лише коутья, ины трапезы законьнаго обѣда, иже нарѣцаеться беззаконьная трапеза, мѣнимая роду и рожаницамъ** [3]) **въ прогнѣванне Богу.** Самъ бо Господь рече: „не всякъ вънидеть въ царствие. река ми: Господи, Господи, нъ творяи волю отца моего*)", И Павелъ рече: „видѣхъ облакъ кровавъ простьрть надо всѣмъ миромъ. И въпросихъ, глаголя: Господи, что есть? И рече ми: се есть молитва человѣчьска, смѣшено съ безаконьем. **) Того ради рече Господь: „не можеть рабъ одинъ работати двѣма господинома: единаго возлюбить, а дроугаго въвненавидитъ" §); Тако и мы, братіе, възненавидимъ дьявола, а Христоса възлюбим, воиь бо хрьстихомься, и его хлѣбъ ямы, и его чашю пьемь, и оумираемь, и здрави бываемь о немъ, рекуще: Слава Тобѣ, Господи, о всѣмь данѣмь намъ Тобою, не тькмо въ сесь вѣкъ, но и въ боудоущии наче. И пакы рече Павелъ: „что оубо трѣбы кладоуть страны бѣсомъ, а не Богу? Не велю же вамъ обѣщникомъ быти бѣсомъ. Не можете бо пити чашѣ Господнѣ и чашѣ бѣсъ, не можете бо причаститися трапезѣ Господни и трапезѣ бѣсъ" §§), да не разгнѣвимъ Бога. Таже рече: „аще кто повѣсть вамъ, яко се требьно коумиромъ, не ѣдите, того дѣля повѣдавъшаго" °). „Аще бо пьете и аще ѣсте, все въ славоу Божию творите". „Господия бо есть земля, исполневіе и конци ея" °°). Таже рече: „все ми лѣть есть, нъ не все на пользоу, аще чрево брашноу, и брашьно чревоу, и тъ Богъ да оупразии" ×). И пакы Павелъ рече: „братие,

✱ Проп. второе „Тѣмъ же" ✱✱✱✱ Проп. вторичное: и всего стоуда его.

[1]) Послѣднія три слова изъ II и ЗЦ.
[2]) Изъ II все начинающееся съ: нъ. Въ ЗЦ схоже.
[3]) Вся фраза послѣ словъ: съ рожаницами, воз[с]тановлена по II и ЗЦ.

*) Матѳ. 7, 21. **) Видѣніе ап. Павла ср. Тих. Отр.р. лит. II, стр. 43.
§) Матѳ. 6, 25. §§) 1-е Коринѳ. 10, 20—21. °) Тамъ же, 10, 27 и 28.
°°) Тамъ же, 10, 31. ×) Тамъ же. 6, 12 и 13.

очистимъ собе отъ исякыя скырны, плътьныя и душевныя, творяще святыню въ страсѣ Божии" *). Всѣмь бо намъ подобаеть стати пред соудищемъ Христосовымъ, да приимемь кождо насъ противоу дѣломь, яко же есмы створили: ли добро, ли зло. Вѣдоуще оубо страхъ Господень, почто не воспримаемъ [1]) разоумно глаголющая и ведоущая ны богооумьнымъ оученьемъ въ спасенье? Надѣюжеся на ваше спасение и на свѣдѣнье, яко не вътще глаголю. Вѣдѣ бо яко приобрѣтенье хощеть быти нашего же и моего спасенья. „Аще бо быхомъ сами ся осоужали, не быхомъ осужени были. Соудими же отъ Господа наказани есмы, да не с ненаказаными осоужени боудемь" **) Братее, не велю вамъ не вѣдѣти бесѣды сея, нъ и инѣмь боудѣте на пользоу, хотящимъ поучитися въ спасение, да бысте многы исторгше отъ сѣтии дьяволь, привели къ пречистомоу свѣтоу Господа нашего Іисуса Христа и приляли милость, неже ти, они, нъ и вы. И к Тимоѳею рече: „вѣмь яко добръ законъ, аще кто законьнѣ творить, яко правьдивоу законъ не лежить" ‡). Беззаконьнымъ же и непокоривымъ и противящимся здравомоу оученью и нечьтивымъ хоулящимъ святая писанья и раздроушающимъ заповѣди святыхъ отець славы Божія не наслѣдити. Хвала си есть съвѣдѣния нашего въ простыни и въ чистотѣ Божии, а не въ моудрости плътнѣи. „Молю же ны имѣяемъ Господа нашего Іисуса Христа, да то же глаголете вси, да не боудоуть въ васъ разори [2]). Да боудѣте свѣршени въ томже оумѣ и въ томже разумѣ" ‡‡). Възвѣсти бо ми ся о васъ и предъ вами благодать и миръ отъ Бога и [3]) Отца Господа Нашего Іисуса Христа. Хвалю Бога моего о васъ и о благодати Божии, данѣи вамъ: яко вамъ не лиховати никоего же дара, яко свѣдѣние Христово извѣстися въ васъ, чающе пришьствия Господа нашего Іисуса Христа, иже посадить вы въ дворѣхъ жизни вѣчныя, со всѣми слоужащими Ему [4]) всегда и нынѣ и присно [5]).

— —

[1]) Возстан. по П, въ НС въсприаемь.

[2]) Въ НС: которы; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

[3]) Беру и изъ ЗЦ.

[4]) Пропускаю: О Христѣ, по смыслу, лишнее.

[5]) Послѣдніе пять словъ изъ ЗЦ. и П.

*) 2-ое Коринѳ. 7, 1. **) 1-ое Коринѳ. 11, 31—32. ‡) Тим. 1, 8 и 9.
‡‡) 1-е Коринѳ. 1, 10.

В. 1-ая редакція „Слова о томъ како погани суще языцк кланялкся идоломъ.

Слово святого Григорья, ізобрѣтено в толцѣхъ о.томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ і требы им клали; то і нынѣ творятъ“.

Видите ли [1]) оканьную сию скверненую службу, ствapяему от скверныхъ язык? Елеви оканьнии! Блядивыя жертвы! Оученьемъ дьяволмъ ізобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса і кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. [2]) Зловѣрнві, мнящe суету истяною, служаще і кланяющеся ідолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечестиныхъ жертвъ: і Дыева служенья, і кладенья требъ Критьскаго оканьнаго [м]оучителя [3]), еленьския·любвв, бубеньнаго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотонина, фружьсквя слоньнща і гуслеі мусикѣйския, іжі сам[и] о Реи [4]) бѣсяться, жруще матери бѣсовьстѣі, Афродитѣ, богинѣ, і Корунѣ, [а]) и Арте-

абв) Не всѣ эти фантастическія имена можно объяснить; нельзя тоже сказать съ увѣренностью, когда они выковались. Предпологаю: Коруна < Корибанти (=Κορύβαντες), Буякили < буесть почьтоша (=ἀνδριζομένων); однако для Екадьи объясненія не нахожу.

[1]) Возстановлено по НС, КБ и Сл. Гр. Б. на Бл. [2]) Въ П: „і кощюннаго злымъ кладомъ“; въ Сл. Гр. Б. на Бог.: „и коштюною крадомо“, что объясняетъ первоначальный смыслъ. [3]) Это послѣднее возстановлено только по Сл. Гр. Б. на Б. [4]) Въ П: „іж Самара е“; въ Сл. Гр. Б. на Бл.; „елико же о Реи“, на это мѣсто обратилъ вниманіе еще Ягичъ *AfslPh* IV, 423.

мидѣ, проклятѣі. Деомис, сѣі стегнороженія [1]) недоношен породъ и богъ мужеженъ! [2]) І фивѣіское безумное пьяньст почитают, яко бога. И Семелино требокладенье грому і моланьямъ! Фали каци же, іфюфули, чтуться, срамныя оуды и въ образъ створены [3]), і кланяються имъ, и требы имъ кладут. Таверьская дѣторѣзанья ідолом от первѣнець, лаконьская, требищьная кров, просяжаемая ранами, ею же мажют Екадью [6]) богиню, сиюже дѣву вмѣнлют! І малакию велми почитают, рекущи Бувкини [в])! Пенелоповое темвое мясотвореніе, [4]) імъ же насыщают боги! Ли трипода Дельфичьская [5]) ворожа, іли Кастелино запоіство і волшебная проповѣд, наоузи смрадвии, халдѣіская остроноумѣя і родопочитанье і фрачьския [6]) сны!? Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженъ! Тацiі же Ігуптяне чтуть и требы кладутъ Нилу, рекуще: Нилъ плододавець і раститель класом. Си же повѣсть велика есть, но мы, лѣности ради, от многа мало избрахом.

---

[1]) Возстан. по НС,КБ и Сл. Гр. Б. на Б. [2]) тоже. [3]) Вся фраза возстановлена по контексту съ Сл. Гр. Б. на Бог.; выраженіе: „и въ образъ створены" беру изъ КБ, т. к. оно соотвѣтствуетъ выраженію „срамънии образы и дѣлы". [4]) Въ II. „Пелепеловов" и „темное мясо"; возст. по Сл. Гр. Б. нр Б. и НС. [5]) Трипода возстановлено по КБ и НС, потому, то оно есть въ Сл. Гр. Б на Б. [6]) Въ II: іеврачьския, въ Сл. Гр. Б. на Б.: ефральскыя, возст. по КБ.

2-ая редакція того же Слова.

Видите ли оканьную сию скверненую службу, створяему от
скверныхъ язык? Елени оканьнии! Блядивыя жертвы! Оученьемъ
дьяволимъ ізобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса і кощюною злымъ
(бѣсомъ) крадомъ. Зловѣрниі, миняще суету истиною, служаще и кла-
няющеся ідолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада,
отмѣтаемъся нечестивыхъ жертвъ: і Дыева служенья, і кладенья
требъ Критьскаго оканьнаго [м]оучителя, еленьския любви, бубень-
наго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотонина, фружьския
слопьница і гуслеі мусикѣйския, іжі сам[н] о Реи бѣсятьсл, жруще
матери бѣсовьстѣі Афродитѣ, богинѣ, і Корунѣ, и Артемидѣ, про-
клятѣі. Диомис сѣі стегнороженія недоношенный народъ и богъ муже-
женъ! І финвѣіское безумное пьяньство почитают, яко бога! И Семе-
Вставка A. лино требокладенье грому і моланьямъ ~~~ і виламъ [1]). ~~~ Фали
каци же, іфюфули чтуться, срамныя оуды и въ образъ створены,
і кланяются імъ, и требы имъ кладут. Таверьская дѣторѣзанья
ідолом от первѣнець, лаконьская требищьная кров, просяжаемая
ранами, ею же мажют Екадью богиню, сию же дѣву вмѣнялют!
Вставка B. ~~~ И Мокашь чтутъ ~~~ і малакию велми почитают, рекуще
Буякини! Пенелоновое темное мясотворенье, імъ же насыщают боги!
Ли триподa Дельфичьская ворожа, іли Кастелино запоіство і вол-
шебная проповѣд, наоузи смрадини, халдѣіская остроноумѣя і родо-
Вставка C. почитанье і фрачьския сны ~~~ і чары ізвыкше, Ефрововы сквер-
ныя басни і кощюны. ~~~ Митрофова мука, нарицаемая праведная,
проклятаго же Осирада роженъ, ~~~ мати бо его ражающи ова-
Вставка D. зися. Отъ тѣхъ извыкоша Халдѣі требы творити великия по
роженію. ~~~ Тацін же іеуптяне. ~~~ Тако же і до Словѣнъ
доідѣ се слово, і ти начаша требы класти роду и рожани-
цам. По святомъ же крещеньи по Христа Бога яшася.
Но і ноне по оукраінамъ сего не могуть ся лишити прокля-

таго ставленья 2-ые трянезы, нареченыя роду і рожаницам, на велику прелесть вѣрным крьстьяном і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. — А се егуптяне чтуть и требы кладутъ Нилу и огневѣ , рекуще: Нилъ плодо- Вставка Е. давець і растител класом, а огнь творит спорыню, сушить і зрѣеть. — Си же повѣсть велика есть, но мы лѣности ради от многа мало избрахом.

Окончательная редакція того же Слова вплоть.

Видите ли оканьную сию и скверненую службу, створяему от скверпыхъ язык? Елени оканьнии! Блядиаыя жертвы! Оученіемъ дьяволимъ ізобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса и кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. Зловѣрниі, мняще суету истиною, служаще і кланяющеся ідолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечестивыхъ жертвъ: і Дыева служенья і кладенья требъ Критьскаго оканьнаго [м]оучителя ~~ **и Мамеда проклятаго срацинського жерца**, ~~ еленьския любви, бубеньнаго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотонина, фряжьсвия слоньница і гуслеі мусикѣйския и ѕамара, иже бѣсятся [1]) жруще Матери бѣсовьстѣі Афродитѣ богинѣ, и Корунѣ ~~ Коруна же будеть Антіхрисця мати ~~ и Артемидѣ проклятѣі Деомиссѣ, стегиороженію. И педоношениын породъ, а богъ мужеженъ! [3]) И фивѣіское бузумное пьяньство почитаютъ, яко бога, и Семелино требокладенье грому и

Вст. А молавьямъ ~~ и виламъ, ~~ **іже есть былъ идолъ, нарицаемыи**

вст. α' **Вилъ, егоже погуби Данилъ пророкъ в Вавилоне** ~~ Тѣмъ же богомъ требоу кладоуть и тиорять и словеньскыи языкъ: виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Пероуноу, Хърсу, роду и рожаницам, упиремъ и берегынямъ и Перевлуту и верьтячеся пьютъ емоу въ роѕѣхъ. И огневы сварожицю молятся и навьмь мъвь

---

[1]) Въ данной сводной редакціи оставляю испорченное чтеніе: фряжьския и замара, т. к. отъ первоначальнаго не осталось слѣда во всѣхъ трехъ рукописяхъ.

[2]) Въ послѣднихъ двухъ фразахъ вновь сохраняю испорченное чтеніе, потому что оно, очевидно, окончательно вытѣснило первоначальное ко времени появленія третьей обработки.

творять и въ тестѣ мосты дѣлають и колодлзѣ и ина многая же. У тѣхъ Фали каци же, іфюфули чтуться, срамныя оуды, и въ образъ створены и кланяются имъ и требы имъ кладут.

Словѣне же на свадьбахъ вькладываюче срамоту и чесновитокъ въ вѣдра пьють. Отъ нихже отъ фюфильскихъ же и от арвитьскихъ писаній болгаре научившеся, отъ сромныхъ оудъ истекшюю скверну вкушають, рекуще, яко же симъ вкушеньемъ оцѣщаються грѣси. И суть всѣхъ языкъ скврьнѣйше проклятѣйше. Таверьская дѣторѣзанья їдолом, от первѣнець, лаконьская требищьная кров, просяжаемая ранами то ихъ епитимья еюже мажют Екадью, богиню, снюже дѣву вмѣпяют. І Мокошь чтут и Кылоу — і Малакию — иже есть роучьный блоудъ велми почитают, рекуще Буякввв! Пепелоновое темное мясотвореніе, імже носыщают боги творя с алчьпы. Ая трипода Дельфвчьскаго ворожа и розгометания писаная въ книгахъ іли Кастелино зоноїство чьтуть яко бога — волхвование і волшебная проповѣд, паоузв смрадини от нихъ же пикыи же языкъ ганьзулъ халдѣіская остропоумѣя і родопочитанье — иже есть мартолои і фрячьскыя сны — і чары и устрѣчѣ и нъшь Ефроновы скверныя басни яже и всюда суть и кощуны, Матрофа мука, нарвцаемая праведвая, проклятаго же Осирада роженне, мат бо его ражающа оназися і того створиша богом собѣ, и требы ему силиы творяхуть окаяньии. — Отъ тѣхъ извыкоша древле халдѣі, начаша требы имъ творити великия — своима богома — роду и роженицам по рожснію пролятаго и скврьньаго бога Осира. Сего же Осирида скажють книги, лживия и скверныя, сороцииьския срачиньскаго жьрца Маомеда и Бахмита проклятаго яко не лѣпымъ проходомъ проиде, рожаяся, но смердящим того ради и богомъ его нарекоша того ради сороцинии мыють оходъ, и болгаре, и търкмени и иоили и олико ихъ есть въ вѣрѣ тои и омытье то вливають въ рътъ — Оттоуда же ізвыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рекше роду и роженицѣ, — Таців же ігуптяне таже римляне. — Такоже в до словѣнъ доіде се слово. І ти начаша требы класти роду и рожаницам — преже Пероуна, бога ихъ [А преже того илали требы оупирем і берегынямъ]. По святѣмъ же крещеньи Пероуна отринуша, а по Христа бога нашего яшася. Но і ноне по оукраінамъ молятся ему проклятому богу Пероуноу [и Хърсоу и Мокоши и вилаиъ] то творят отаі; сего же не могуть ся лишити пачение въ

вст. β
Вст. В.
вст. α
Вст. С и β
Вст. D
часть 1-я
Вст. D.
часть 2-я.
вст. а. ч. 1-я
и вст. в.
вст. с.
вст. γ

. D. поганьствѣ, даже и до селѣ ⁓ проклятаго ставленія вто-
ч. 2-ая рыя трапезы, нареченныя роду и рожаницамъ на велику
прелесть вѣрнымъ крьстьяномъ і на хулу святому крьще-
нію и на гнѣвъ Богу. ⁓ По святѣмь крещеніи черевоу ро-
вст. д' ботни попове оуставиша тропарь прикладати Рожества Бого-
родвци къ рожаничьнѣ тряпезѣ, отклады дѣюче. Таковии на-
рицаются кормогоузьци, а не рабы Божьи. И недѣли день и
кланяются, написавше жену, въ человѣчьскъ образъ, тварь.

Паки же се еще Египтяне чтуть и требы кладуть Нилу и огневѣ, рекше: Нилъ—плододавецъ і раститель класом.— А огонь творятъ спорынию сушить, егда съзрѣетъ. Того ради окааиьнии
Вст. Е. полуденье чтуть і кланяються на полъдень обратившеся. ⁓ до сюдѣ бѣседа си бысть. [Досюдѣ могохъ написати, даже несоша книги ты Царю-граду. А мы высѣдши исъ корабля идохомъ во святую гороу]. ⁓ Се же повѣсть велика есть, но мы, лѣности ради, от многа мало избрахом.